



138

أدب الرحلات

تأليف
د . حسين محمد فهيم

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

138

أدب الرحلات

تأليف

د. حسين محمد فهيم



المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

«ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمى إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزع بين أيامه تقاذف الأسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه».

أبو الحسن المسعودي

«ارتحلوا.. . انطلقوا أيها الرحالة، فأنتم لستم نفس الأشخاص عند بدء الرحلة».

ت. س، إليوت.

«لا يتحتم أن ما يكون ذا نفع عند الغربيين يكون له نفع عند الشرقيين لاختلاف ذلك كله فيهم وتفاوته بينهم. والشواهد كثيرة جمة على أن ما يكون في باريس حسنا يكون في برلين قبيحا، وأن ما يكون في لوندرة (لندن) حميدا يكون في الخرطوم دميما، وما يكون في رومية حقا يكون في مكة باطلا، وما يكون عند الغربيين جدا يكون عند الشرقيين هزلا».

محمد المويلحي

تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

لكل كتاب قصة، ولقصة هذا الكتاب جانبان: جانب شخصي وأخر دراسي. أما عن الجانب الأول فهو يتعلق بشغفي بالرحلة منذ الصغر، واستمتاعي بقراءة أعمال الرحالة خصوصا في السنوات الأخيرة. ولأن حياتي قد أضحت في معظمها حياة ترحال وتنقل، فقد أخذتني الأسفار كل مأخذ، متنقلا في الغابات والصحارى وفي الأودية والمرتفعات، ومقيما فترات طويلة في بعض أقطار الشمال والجنوب، وبلاد الشرق والغرب. ذلك كله بسبب متعة الرحلة ذاتها، ولدراسات وأعمال تتعلق بمهنتي كإثنوجرافي واستشاري لمشروعات التنمية في أفريقيا وآسيا.

أما عن الجانب الآخر، فهو يتصل بمنطلق فكري نحو دراسة أدب الرحلات من منظور جديد. فهذا الكتاب قصد به أساسا إبراز حقيقة مفادها أن الأعمال التراثية، بتنويعاتها وتفرعاتها المعرفية، سواء القديم منها أو الحديث، يمكن-بل يجب-أن تشكل دائما مجالا دراسيا متحددا وداعيا لمنطلقات فكرية مختلفة، وأطر منهجية متطورة. وبهذا يتم التواصل بين الحاضر والمستقبل، الأمر الذي ينبثق منه الجديد في الفكر والحياة.

لقد وجد الدارسون أن ما تركه الرحالة من كتابات قد احتوت على الكثير من الملامح الأدبية،

والنواحي الجمالية التي برزت في اختيار الألفاظ، وحسن الأسلوب، وجمال التعبير. ولهذا أضحت كتابات الرحالة مجالا للتحليل الأدبي إضافة إلى كونها سجلا إثنوجرافيا هاما. وعلى هذا الأساس، فنحن نرى الرحالة كأدباء وإثنوجرافيين معا، وسيتضمن بعض فصول الكتاب عرضا لنماذج ومقتطفات من كتاباتهم بهدف تقديم الشواهد على ما احتوته كتابات الرحالة من عناصر أدبية وموضوعات إثنوجرافية على حد سواء، وإن كان الرحالة أنفسهم ليسوا بإثنوجرافيين متخصصين، ولا هم أيضا من أرباب صناعة الأقلام. ومع ذلك فقد اكتسبت مادة الرحلات-بصفة عامة-شعبية وتداولا واسعا بين القراء، كما حظيت أعمال بعض الرحالة بقدر كبير من الشهرة لم ينله الكثير من الأعمال الأدبية أو الإثنوجرافية المتخصصة، ذلك لما احتوت مادة الرحلات على الكثير من عناصر الخلق والإبداع، مع الابتعاد عن الأسلوب الأكاديمي الجاف والمادة التجريدية. لهذا لعبت كتابات الرحالة دورها الكبير في تقديم صورة «الغير» لقرائها، وترسيخ مجموعة من الانطباعات العامة، والتصورات عن الشعوب الأخرى، صادقة كانت أم خاطئة.

ليس هذا الكتاب إلا إضافة لما سبق أن أنجزه أساتذة أجلاء من تحقيقات وتحليلات لكثير من كتب الرحالة، المسلمين وغيرهم! لهذا فإنه اجتهاد في طريق الدعوة للقراءة الجديدة لأعمال التراث القديمة بصفة خاصة. ومن هذا المنطلق، وفي حدود ما تسنى لنا الحصول عليه من أعمال الرحالة الأصلية، أو ما كتب عنهم، قدمنا مادة الكتاب في ثلاثة مباحث رئيسة، ومهدنا لكل مبحث بمدخل بسيط تضمن نبذة عن موضوع وأفكار كل فصل. إن ما تقدمنا به في فصول الكتاب الثمانية ما هو إلا بداية عمل، وليس نهاية مطاف في التحليل الإثنوجرافي لأدب الرحلات: فالطريق أمام المعرفة والابتكار مفتوح دائما، والجميع مدعوون، كل حسب عمله وقدر جهده، الى أن يسيروا على دربه.

نوجز القول: فنشير إلى أن هذا الكتاب، شأنه في ذلك شأن أي عمل دراسي آخر، هو محصلة فكر وجهد الكثيرين، أيا كان نوع وقدر إسهامهم.لذلك فإني أتوجه بالشكر والتقدير لكل من عاون، من قريب أو بعيد، على إنجاز هذا العمل خلال مراحله المتعددة. وفي هذا الشأن، أود

أن أخص بالذكر والتقدير فضل أستاذ الأنثروبولوجيا الدكتور أحمد أبو زيد في توجهي نحو القراءة التحليلية لأدب الرحلات من منظور إثنوجرافي، كما أود أن أذكر أيضا بالثناء ما تلقيته من الدكتور محمد توفيق بلبع، أستاذ التاريخ الإسلامي، من إيضاحات ومعلومات حول بعض الأمور المتصلة بالتاريخ الإسلامي وكتابات بعض الرحالة. ولا يفوتني أن أشكر الأستاذة سمية درويش أمينة مكتبة مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية (الدوحة-دولة قطر)، مقدرا لها عونها الكبير في تزويدي بصور لبعض المقالات، أو الفصول من الكتب التي تعذر علي الحصول عليها، وكانت ذات صلة هامة بموضوع الدراسة. وأعبر أيضا عن شكري للزميل الدكتور صلاح بسيوني، والأستاذة إنصاف إسماعيل لقراءتهما بعض فصول هذا الكتاب وأبدائهما ملاحظات قيمة.

المبحث الأول
عن الرحلة والرحالة

تمهيد

نقدم في هذا المبحث وجهة نظر مفادها أن الرحلة قد ساعدت على اكتشاف موطن الإنسان، أي كوكبه الأرضي، كما أدت بهذا الإنسان أن يدرك مدى انتشاره في بقاعها، وأن البشر قد سلكوا مناحي مختلفة، وتعددت ألسنتهم إلى جانب تنوع طرائق حياتهم.

لقد كان بين الرحالة رجال علم ودين، وكان بينهم أيضا طوافون من هواة السفر والترحال، وآخرون استهوتهم المغامرة، ودفعتهم المخاطرة إلى كشف النقاب عن المجهول من الأرض والناس. لهذا رأينا أن يتضمن الفصل الأول إشارة لبعض الرحالة والرحلات، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

وقد يرى البعض أن من بين من ذكرت أسماؤهم من الرحالة الأوروبيين مالا تستحق رحلاتهم الذكر، بل يجب أن تطمس أعمالهم و يبطل التنويه بها في الأدبيات العربية الإسلامية «لأن كشوفهم الجغرافية لم تكن سوى فتوح استعمارية، وأن أعمالهم كانت بعيدة كل البعد عن روح الكشف والعلم، بل كانت نواة الاستعمار الاقتصادي والسياسي والفكري».[1]

نحن نسعى في ذكر هذه الأسماء إلى إبراز صلة الرحلة بالكشف، بغض النظر عن الدوافع والنتائج، لأن اهتمامنا هنا ليس تقييم الرحلات قدر التأريخ لها و إبراز فاعليتها، باعتبارها تراثا إنسانيا.

ولعلنا نخطئ كثيرا إذا اقتصرنا في الأدبيات

العربية، والمناهج التدريسية على ما يراه البعض صالحا من الأعمال، أو صادقا في النوايا والأهداف.

وربما تجدر الإشارة هنا إلى أن عددا كبيرا من الرحالة الأوروبيين قد أسهموا اسهاما إيجابيا بتقديم معلومات مفيدة ومعرفة بالشعوب غير الأوروبية لم تكن متوفرة من قبل. وقد قرأنا في تقديم الشيخ حمد الجاسر لترجمة كتاب «اكتشاف جزيرة العرب»، للكاتبة الفرنسية جاكلين بيرين، برازه للنتائج الإيجابية لعدد من الرحلات الأوروبية في الجزيرة العربية. يقول في هذا الصدد: «وقد لا يحتاج القارئ إلى السير معها-في ثنايا الكتاب-لإدراك الجوانب المهمة من نتائج تلك الرحلات، كالكشف عن آثار الحضارة العربية القديمة في جنوبي الجزيرة، والوصول إلى حل رموز الأبجدية الحميرية (خط المسند) حلا أضاف معلومات جديدة عن حلقة كانت مجهولة لدى العرب أنفسهم، من تاريخ ذلك الجزء من بلادهم، فبرزت بفضل معرفة قراءة «المسند» في آثاره، من محافذ وسدود و دول تعاقبت الحكم فيه، كالدولة «المعنية» و«السبئية» و «القتبانية»، و «ا لحميرية»، [2].

وأيا كانت دوافع الرحالة، المعلنة منها والخفية، فقد اتصف أغلبية الرحالة-ولو بدرجات متفاوتة-بدقة الملاحظة والوصف والتقصي في تسجيل مشاهداتهم بأمانة وصدق، كما حرص معظمهم على التفرقة بين المشاهدة والرواية عند تسجيل معلوماتهم. هذه كلها سمات قد أصبحت الآن بمثابة قواعد أساسية من منهجية البحث الحقلي في الدراسات الإثنوجرافية بالمعنى الحديث، الأمر الذي يجعلنا نعالج هذا الموضوع في الفصل الثاني بالنظر في أعمال بعض الرحالة-القدامى منهم والمحدثين-باعتبارهم إثنوجرافيين وإن كانوا غير متخصصين أو مدربين أساسا هذا النوع من الدراسة في وضعه الحديث. إن بعض الرحالة الذين نتناول أعمالهم في هذا الكتاب مثل المقدسي والبيروني لم يكن هدفهم الرئيس الرحلة في حد ذاتها قدر اهتمامهم بوضع مؤلف في تقويم البلدان، كما فعل المقدسي مثلا، أو وصف حضارة غير إسلامية كما جاء في دراسة البيروني للثقافة الهندية. إننا نرى في هذه الأعمال، وما قدمت من مادة ثرية، دليلا بارزا على قيمة رحلاتهم في تزويدهم مباشرة بالمعلومات المستمدة من الملاحظة المباشرة، والمعاينة الشخصية عن الأحوال السياسة والاجتماعية والثقافية

للبلدان التي زاروها أو أقاموا فيها، وعن طبائع أهلها ومعالم حضارتهم، وهذا يشكل جوهر العمل الإثنوجرافي.

هذا ولا يقتصر الأمر على كون هؤلاء الرحالة إثنوجرافيين، وإنما نجدهم-أو نجد بعضهم على الأقل-قد برزوا أيضا كأدباء، وأن مادة رحلاتهم قد زخرت بالعناصر الأدبية. هذا وقد درج الكتاب العرب على استخدام عبارة «أدب الرحلات» للإشارة إلى كتابات الرحالة المسلمين وغيرهم التي يصفون فيها البلدان والأقوام، والتي يذكرون فيها أيضا أحداث تجوالهم، و دوافع رحلاتهم، وما قد يصاحب ذلك من بلورة لانطباعات شخصية، أو إصدار أحكام تقويمية لما شاهدوه أو سمعوه. ونظرا لارتقاء الوصف في كثير من أعمال الرحالة وبلوغه حدا كبيرا من الدقة، علاوة على عملية الأسلوب القصصي، السلس، والمشرق، أدخلت أدبيات الرحلات ضمن فنون الأدب العربي، وأصبحت قراءة أدب الرحلات متعة ذهنية كبرى. ومع أن مادة الرحلات-كما يرى الكاتب حسني حسين-قد لا ترتقي إلى مستوى الفن القائم بذاته كفن القصة، أو الشعر، أو المسرحية، أو المقالة الأدبية مثلا، إلا أنه في أدب الرحلات تجتمع أساليب هذه الفنون وموضوعاتها كلها دون أن تضبطه معاييرها، أو أن يخضع لمقاييسها.[3]

ومع أننا نركز في هذا الكتاب على التحليل الإثنوجرافي لكتابات الرحالة، فإننا نرى أن نشير في هذا التمهيد إلى أن مادة الرحلة كثيرا ما تحتوي على العناصر الأدبية جنبا إلى جنب مع المعلومات الإثنوجرافية. إن الأمثلة لعديدة، ولنكتف هنا بالإشارة إلى دراسة عثمان موافي الذي تناول فيها رحلة ابن جبير، ورأى أن هذا الرحالة قد نقل لنا صورا حية وصادقة عن المدن والمجتمعات الإسلامية في المشرق العربي، وعن عادات السكان، وتقاليدهم، ونظمهم الاجتماعية، وأحوالهم النفسية، وذلك في القرن السادس الهجري، وفي فترة من أدق وأحرج الفترات، التي مر بها المشرق العربي الإسلامي، وهي فترة الجهاد المقدس ضد الصليبيين بقيادة القائد صلاح الدين الأيوبي. كان وصف ابن جبير وتصويره الاجتماعي يصدران عن عاطفة قوية جياشة نحو ما يصف، وما يصور سواء أكانت هذه العاطفة مبعثها الحب والإعجاب، أم البغض والكراهية. ويظهر هذا التلون العاطفي، وبشكل واضح، في وصفه لبعض المدن التي استردها المسلمون من الصليبيين.

وتلك التي بقيت في حوزتهم. ولا شك أن عاطفته نحو المدن، التي كانت بأيدي المسلمين، تختلف عن عاطفته نحو المدن التي بقيت في حوزة الصليبيين، الأولى عاطفة حب وإعجاب، أما الثانية فعاطفة بغض وكراهية[4].

وفي وصفه للمدن، تبرز القيمة المنهجية، فنجد-كما يشير بذلك حسين نصار في دراسته للرحلة نفسها-أن ابن جبير كان يعنى في وصف المدن بثلاث نواح: المرافق، والمشاهد، والأرباض، وتضم المرافق في خلدة: الأسوار، والحصون، والمساجد، والمدارس، والحمامات، وا لمياه، والأسواق، والمارستانان، والمنازل، والشوارع، والأبواب، وتضم المشاهد المقابر، والموالد، وآثار الأنبياء والعلماء والأولياء، والمواقع الإسلامية، والمعابد والكنائس والآثار غير الإسلامية. وتضم الأرياض الأحياء والضواحي. هذا، وإن لم يصف ابن جبير كل مدينة وفق هذه العناصر إلا أنه تعرض لبعضها تارة وأهمل البعض تارة أخرى. ومن وجهة النظر الإثنوجرافية فإنها في مجملها تشكل إطارا دقيقا لوصف المدن والبلدان [5].

هذا، ولم يقتصر وصف ابن جبير للمدن على المحتوى الإثنوجرافي والمنهج، وإنما برز أيضا العنصر الأدبي متمثلا في جمال اللفظ وحسن التعبير على النحو الذي ورد مثلا في وصفه مدينة دمشق:

«جنة المشرق، ومطلع حسنه المؤنق المشرق، وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقريناها، وعروس المدن التي اجتليناها، قد تحلت بأزاهير الرياحين، وتجلت في حلل سندسية من البساتين، وحلت من موضوع الحسن بالمكان المكين، وتزينت في منصتها أجمل تزيين، وتشرفت بأن آوى الله تعالى المسيح وأمه، صلى الله عليهما، إلى ربوة فيها ذات قرار ومعين، ظل ظليل، وماء سلسبيل، تنساب مذ انبه انسياب الأراقم بكل سبيل، ورياض يحيي النفوس نسيمها العليل، تتبرج لناظراها بمختلى ثقيل، وتناديهم هلموا إلى معرس للحسن ومقيل، قد سئمت أرضها كثرة الماء، حتى اشتاقت إلى إظماء فتكاد تناديك بها الصم الأصلاب: «اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب ؛ قد أحدقت البساتين بها إحداق الهالة بالقمر، واكتنفتها اكتناف الكمامة للزهر، وامتدت بشرقها غوطتها الخضراء امتداد البصر، فكل موضع لحظته بجهاتها الأربع نضرته اليانعة قيد النظر، ولله صدق القائلين

عنها : إن كانت الجنة في الأرض فدمشق لا شك فيها ، وإن كانت في السماء فهي بحيث أسامتها و تحاذيها » [6].

نحن نرى في الرحلة نوعا من الحركة، وهي أيضا مخالطة للناس والأقوام، وهنا تبرز قيمة الرحلات كمصدر لوصف الثقافات الإنسانية، ولرصد بعض جوانب حياة الناس اليومية في مجتمع معين خلال فترة زمنية محددة. لذا كان للرحلات قيمة تعليمية من حيث إنها أكثر المدارس تثقيفا للإنسان،و إثراء لفكره وتأملاته عن نفسه وعن الآخرين. إن الرحلة قديمة قدم الإنسان ذاته إذ عرفها منذ العصور الغابرة حتى وقتنا هذا، وإن اختلفت دوافع الرحيل، وتباينت وسائل السفر، وتنوعت مادة الرحلة. ومع ذلك فإن كتابات الرحالة، أيا كانت توجهاتهم الفردية ونزعاتهم الشخصية، تصور إلى حد كبير بعض ملامح حضارة العصر الذي عاشوا فيه، كما تصف الكثير من عناصر ثقافة البلدان التي ذهبوا إليها، وأحوال الشعوب التي اختلطوا بها، سواء كانت الرحلة فعليه أو من نسج قصص الخيال مثل رحلات السندباد البحري السبع التي وردت في حكايات ألف ليلة وليلة.

لقد قرأنا عبارة للفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون كان قد ذكرها في مقال له بعنوان «السفر»، وفيها يقول: «إن السفر تعليم للصغير، وخبرة للكبير» [7] . قرأنا أيضا قول الإمام الشيخ حسن العطار، شيخ الجامع الأزهر في عصر محمد علي باشا، «أن السفر مرآة الأعاجيب، وقسطاس التجارب» [8].. ونجده يستطرد القول في تعليقه على كتاب رفاعة رافع الطهطاوي عن رحلته إلى فرنسا (1826-1831م) فيكتب: «وقد أودع في هذه الرحلة مؤلفها الأديب الأريب، والفاضل الذكي اللبيب ما شاهده من عجائب تلك البلاد، وأحوال هؤلاء العباد، ما يحرص العاقل على الأسفار، والنقل في الأمصار، حتى يزداد بذلك علما يقينا، ويفوق بالإحاطة بأحوال عباده في الزمن اليسير بما لا يدركه القاطن بداره ولو عاش من السنين مئيناً»[9].

الهوامش

(1) «الكشوف الجغرافية وحقيقتها». مقال بصحيفة رسالة الجامعة، تصدرها جامعة الملك سعود، عدد السبت الموافق 1 /1408/8 هـ.

(2) جاكلين بيرين. اكتشاف جزيرة العرب. خمسة قرون من المغامرة والعلم، (ترجمه عن الفرنسية قدري قلعجي، وقدم له أتيح حمد الجاسر). منشورات الفاخرية، الرياض، بدون تاريخ، ص 8.

(3) انظر كتاب أدب الرحلات عند العرب للدكتور حسني محمود حسين، ص 10.
انظر أيضا كتاب شوقي ضيف بعنوان الرحلات، ص 6.

(4) عثمان موافي، لون من أدب الرحلات، مقال منشور في كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ص 25.

(5) حسين نصار، رحلة ابن جبير. مقال بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول.

(6) رحلة ابن جبير، ص 234-235.

(7) انظر مقدمة المرجع التالي:

C.H. Lockitt. The adventure of Travel. Longman: 15th edition, 1960.

(8) انظر رفاعة رافع الطهطاوي تخليص الإبريز في تلخيص باريز، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1958. الوجه الأول من الورقة الأولى بعد الفهرست، طبعة بولاق سنة 1265 هـ.

(9) المصدر السابق.

١ الرحـلات اكتشـاف للعالم والإنسان

١-مدخل:

جاء بقلم أحد الكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر القول إن الرحلات تشكل أكثر المدارس تثقيفا للإنسان. [1] فالاختلاط والحياة مع الشعوب المختلفة، إضافة إلى الاجتهاد في دراسة أخلاقهم وطباعهم، والتحقيق في دياناتهم ونظم حكمهم، غالبا ما تضع أمام الفرد مجالا طيبا للمقارنة، كما تساعده-ولاشك-على تقييم نظم وتقاليد بلده وموطنه. ولكون الفرد يتشكل عامة في إطار معين من التقاليد والعادات التي ينشأ عليها ويألفها فإن حكمه على الشيء المخالف لها يأتي عادة محملا بقدر كبير من التعسف والتحيز. لقد دأب هذا الفرد على أن يضحك، أو ربما يسخر أحيانا مما يصل آذانه، أو يراه بعينيه من سلوكيات أفراد الشعوب الأخرى، مع أنه لا يدرك أنه هو نفسه قد وقع أسيرا لتقاليد وعادات لا تقل غرابة وشذوذا عن تلك الأمور التي تسود حياة الآخرين. إلا أننا نجد أن للرحلات دورا كبيرا وإسهاما فعالا-وإن كان قد حدث هذا بالتدريج وعبر التاريخ-في إسقاط

العصابة عن تلك الأعين التي لا ترى إلا صالحا فيما يفكر فيه ويفعله أصحابها.

ولعل عبارة «الرحلة عين الجغرافيا المبصرة»-وهي عنوان كتاب لأستاذ الجغرافيا صلاح الشامي-ما يشير إلى أن الرحلة ليست وسيلة اكتشاف فحسب، بل هي أيضا «جزء أصيل من حركة الحياة على الأرض»-على حد تعبيره-وفي هذا الشأن كتب الشامي قائلا:

«صحيح أن كل رحلة قد حققت الهدف لحساب الإنسان ونبض الحياة المستمر على الأرض. وصحيح أيضا أن الإنسان الذي كرس اجتهاده لإنجاز الرحلة لم ولن يفرط أبدا في جني ثمرات الرحلة والانتفاع بها. ولكن الصحيح بعد ذلك كله أن الرحلة قد رسخت كل العوامل والمفاهيم التي بنيت عليها مسألة وحدة البشر على الأرض، بل لقد فجرت في الإنسان استشعار المصالح المشتركة التي وثقت عرى هذه الوحدة على الأرض. ومن غير الرحلة ينفرط عقد هذه الوحدة، وتتضرر حركة الحياة ومصيرها المشترك» [2].

«وصحيح أنه ربما سعى الإنسان على قدميه وتحمل مشقة السفر واختراق حاجز المسافة على امتداد الأرض الوعرة حينا، والأرض غير الوعرة أحيانا أخرى، لإتمام الرحلة وجني ثمراتها في نهاية الطريق. ولكن الصحيح أيضا أن هذا الرحلة، ولكي تؤمن سرعة تحرك الرحلة في الذهاب إلى حيث تريد وتتطلع، أو في الذهاب والإياب، لحساب حركة الحياة واستجابة لمصالحها» [3].

إن الرحلة إذا قديمة قدم الإنسان ذاته، وكما لعبت دورها في الكشف الجغرافي فقد يحصل معها أيضا الاتصال بين الشعوب، واكتساب معرفة الواحد بالآخر، خصوصا فيما يتعلق باللغة والتقاليد والعادات، الأمر الذي جعل المؤرخون يرون أن تلك المعرفة قد وضعت الجذور الأولى لمادة الإثنوجرافيا التي تشكل بدورها قاعدة هامة للمقارنة بين النظم الاجتماعية لدى البشر، والتنظير بصدد تطورها عبر التاريخ الإنساني. وعن صلة الرحلة بالإثنوجرافيا منذ القدم يكتب الباحث الفرنسي مودوي [4] أن الرحلة التي قام بها القدماء المصريون عام 1493 قبل الميلاد تعد من أقدم الرحلات التجارية والإثنوجرافية على الإطلاق. ذلك حين أبحر في النيل، صوب

جنوب مصر، أسطولا مكونا من خمسة مراكب، وعلى متن كل مركب واحد وثلاثون فردا، وذلك بهدف تسويق بضائعهم النفيسة التي شكلت، آنذاك، البخور والعطور. نتج من هذه الرحلة اتصال المصريين القدماء بأقزام أفريقيا. وتأكيدا لإقامة علاقات معهم، فيما بعد، فقد صورت النقوش في معبد الدير البحري استقبال ملك وملكة بلاد بونت لمبعوث مصري. أوضحت النقوش كذلك بعض تفاصيل الصفات الجسمية لتلك الشعوب، وبدا واضحا ما اتصف به أهل المملكة من تراكم السمنة بإفراط (خصوصا على الإلية)، شأنهم في ذلك شأن جماعة البوشمان الموجودين حاليا في صحراء كلهاري.

أما عن الشواهد الأخرى لجذور المادة الوصفية لشعوب المجتمعات القديمة فقد جاءت في كتابات عدد من الكتاب الإغريقيين مثل الشاعر اليوناني هوميروس الذي عاش خلال القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، وهو صاحب ملحمتي الإلياذة والأوديسة. ولعل من بين الرحالة القدامى الذين سجل لهم التاريخ إسهاما جغرافيا وإثنوجرافيا نذكر الرحالة الإغريقي هيرودتس الذي عاش خلال القرن الخامس قبل الميلا.

ففي كتابه «التواريخ» حرص هيرودتس على تقديم كل ما يستحق التسجيل عن التاريخ الإنساني حتى زمانه. فقد قدم معلومات في تسعة فصول عن حوالي خمسين شعبا من خلال رحلاته وقراءاته، إلى جانب وصفه الدقيق للحرب التي دارت بين الفرس والإغريق إبان القرن السادس قبل الميلاد. وقد جاء وصفه لمصر أيضا دقيقا وشيقا، كما كان هيرودتس أول من جاء بوصف دقيق عن قبائل البدو بليبيا، من ناحية أصولهم العرقية وطريقة حياتهم. فقد وجد مثلا «أن في ليبيا أربعة أجناس: اثنين من أهل البلد الأصليين واثنين من خارجها. إن أهل البلد الأصليين هم الليبيون الذين يحتلون المنطقة الشمالية، وأيضا الأثيوبيون الذين يحتلون الأجزاء الجنوبية من البلد، أما الأجناس الوافدة فكان من بينهم الفينيقيون واليونانيون»[5].

ومع أن هيرودتس لم يقدم لنا أطروحة أو عملا إثنوجرافيا بالمعنى المتعارف عليه أكاديميا الآن (أنظر الفصل الثاني للإيضاح) إلا أنه قد استطاع في ذلك الوقت المبكر أن يطرح فكرة وجود تنوع بين الشعوب في النواحي الثقافية، واللغوية، و السلالية، والدينية. ونجد أنه أيضا قد وصف

لنا الكثير من المظاهر المتعددة للحياة اليومية عند بعض الشعوب مثل ما يتصل بالبيئة والملبس والمأكل والطب، وعادات الزواج والتقاليد المصاحبة لها. ونظرا لما حظي به وضع المرأة في المجتمع من اهتمام كبير في الحضارة اليونانية فقد انعكس ذلك أيضا في كتاباته.[6] إن اهتمامنا في هذا الفصل ليس التأريخ للرحلات، أو إيضاح الإسهامات الجغرافية، أو الإثنواجرافية للرحالة القدامى أو المحدثين وغيرهم قدر الإشارة-على سبيل المثال لا الحصر-إلى بعض الرحلات التي قد أحدثت كشفا عظيما، أو نتج منها دفعة نحو تغيير نظرة الإنسان لذاته ولغيره، كما فتحت آفاقا لا حدود لها في مسار حركة الحياة والتاريخ الإنساني برمته.

2- رحلة البندقي ماركو بولو (1254-1324م)

وجدت إقطاعيات أوروبا في عصرها الوسيط نفسها تطل من الغرب على محيطات مجهولة، فمن ناحية الشرق كان هناك الأقطار الجبلية التي تقطنها الشعوب المتبربرة التي يحل معها الذعر والدمار أينما حلت. ولم يختلف الأمر كثيرا في الجنوب على سواحل البحر المتوسط حيث عاشت شعوب أجنبية لم يألفوا حياتها ولم يعرفوا عنها إلا القليل. وقد أثر هذا الوضع المكاني كثيرا في الاتجاهات الفكرية للعقلية الأوروبية في العصور الوسطى، الأمر الذي جعلها تنحو منحى ذاتيا تمركز حول الدين. ذلك م نهم بدلا من أن يهتموا بالتعرف على تلك الشعوب أو دراسة تقاليدها نظروا إليها من منطلق ضرورة تخليص أرواحهم من الشرك، وتطهير أراضيهم الوثنية عن طريق الغزو.[7]

ورغم أنه كان هناك بعض المحاولات-من حين لآخر-للكتابة عن تلك الشعوب إلا أن الوصف جاء غالبا في إطار من التخيل وليس بالمشاهدة المباشرة. فنجد مثلا أن الأسقف إيزدور (560-636م) كان قد أعد موسوعة عن المعرفة في القرن السابع الميلادي، وأشار فيها إلى بعض تقاليد الشعوب المجاورة وعاداتهم، ولكن بطريقة عفوية تتصف بالسطحية والتحيز. فقد ذكر مثلا أن قرب الشعوب أو بعدها عن أوروبا يحدد درجة تقدمها. فكلما كانت المسافة بعيدة كان الانحطاط والتدهور الحضاري مؤكدا. ليس هذا فحسب، بل إنه وصف أولئك الناس، الذين يعيشون في أماكن نائية، بأنهم

سلالات غريبة الخلقة حيث تبدو وجوههم بلا أنوف. [8]

في هذا الجو الفكري كان ماركو بولو قد صاحب والده وعمه[9] في رحلاتهما الشهيرة صوب الشرق حتى بلاد الصين. ولما عاد كان في جعبته الكثير من الروايات والأحداث، وحظي دونهما بالشهرة وذيوع الصيت، بل دخل التاريخ كأعظم رحالة أوروبي في العصور الوسطى، وكأحد مشاهير الرحالة والمكتشفين عبر الزمان. يرجع ذلك كله-كما يذكر لنا أستاذ الجغرافيا المرحوم محمد محمود الصياد - إلى «أن هذا الرحالة دون غيره ممن سبقوه ترك وصفا أمينا مكتوبا للبلاد التي زارها والشعوب التي أقام بينها، وتحدث عن بلاد وأناس لم يسمع بهم مواطنوه من قبل، ومن هنا احتل مكانا بارزا في تاريخ الرحلات والكشوف الجغرافية والكتابات الإثنوجرافية المبكرة. لقد كان ماركو بولو أول أوروبي تحدث عن البلاط في بكين، وأول من كشف القناع عن غنى الصين واتساع رقعتها، وتحدث عن الأمم التي تقع على حدودها، وأول من ذكر شيئا عن التبت أكثر من اسمها، وأول من تحدث عن بورما ولاوس وسيام واليابان وجاوة وسومطرة، وجزر نيكوبار وأندمان، وجزيرة سيلان كبلاد رآها وارتاد أجزاء منها. وكان بولو أول رحالة أوروبي في العصور الوسطى يحملنا جنوبا إلى زنزبار ومدغشقر، ويصل بنا شمالا إلى المناطق النائية في سيبريا وعلى سواحل المحيط القطبي، ويحدثنا عن الزحافات التي تجرها الكلاب، والدب القطبي الذي يمرح على الجليد، والتنجوس الذين يركبون الرنة» [10].

«لقد اكتشف بولو عالما جديدا يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي عاش فيه في أوروبا، ورأى أشياء لم يكن يحلم برؤيتها، رأى حضارة كحضارة الأوروبيين، بل ربما تزيد عليها، و رأى في الصين شعبا يستعمل أوراق النقد، ويبني المباني الرائعة، ويستخدم حروف الطباعة، وشهد على مياه الأنهار العظمى ما لا يحصى من المراكب، وعلى ضفافها مدنا ضخمة يسكنها آلاف الناس، ورأى لأول مرة حجرا أسود يحترق فتكون له نار عظيمة، ورأى الاسبستوس الذي لا يحترق في أي نار»[11]. و في حديثه عن صحراء جوبي-أو صحراء اللوب كما يسميها-يقول: «إن طولها مسيرة عام وعرضها مسيرة شهر، وهي كلها من رمل وجبل وواد ولا يوجد فيها شئ يؤكل، ولا يوجد نوع من الحيوان لعدم وجود ما يقتات به، ولكن البرية المليئة

بالغيلان التي تظهر بالليل فتنادي من يتخلف عن القافلة باسمه، أو تجذبه إليها بأنغامها الموسيقية، فيتبع المسكين مصدر الصوت ظنا بأنه يأتي من القافلة فيكون في ذلك حتفه، وربما تظهر الغيلان بالنهار فتتشكل في صور شتى تضلل المسافر. ولهذا كان لابد من أن تسير القافلة ككتلة واحدة، وأن تعلق في رقاب دوابها أجراسا تصدر صوتا معروفا» [12].

لقد عاد ماركو بولو إلى أوروبا ليدحض مقولة التفوق الحضاري لأوروبا، وليقص على سامعيه الأحداث والوقائع الني تبهر الأبصار، وتأخذ بالألباب، وتنم عن تقدم ورخاء في بلاد الشرق البعيد، وذلك على عكس ما كان سائدا في الفكر الأوروبي حينذاك. إن ما هو غير أوروبي لابد من أن يكون منحطا وغير إنساني بالضرورة. أتهم بولو بالكذب، وطلب منه-وهو على فراش الموت-أن ينكر ما سبق أن رواه من أسفار وأحداث، ومشاهد وحكايات، فجاء رده: «إني و أم الحق لم أرو نصف ما رأيت». واعتقد الناس-لفترة طويلة-أن ما أملاه بولو عن رحلاته ما هو إلا أساطير وأكاذيب فلقبوه «بالألفي نسبة إلى حكايات ألف ليلة وليلة». وبالرغم من كل هذا إلا أن روايات ماركو بولو عن رحلاته، وما شاهده ووقع له إياها لم تذهب أدراج الرياح، فقد نبه إلى حقيقة هامة وهي عدم تفرد أوروبا بالحضارة، هذا علاوة على أنه مهد الفكر الأوروبي لرؤية العالم على أساس الحقائق المشاهدة لا على أساس الأفكار الفلسفية، أو المعتقدات الدينية فحسب. علاوة على ذلك فلقد أعطى كتاب بولو ووصفه للبلدان التي زارها والطرق التي سلكها مادة غزيرة لوضع خرائط جديدة للعالم. وهكذا كان لرحلة البندقي ماركو بولو الفضل في اكتشاف أجزاء كثيرة من عالم الشرق، والحكاية عن أجناس عديدة من البشر، وإبراز الكثير من معالم حياتهم الدنيوية والروحية، والعديد من مظاهر الحضارة الإنسانية للشرق القديم.[13]

3- رحلات ابن بطوطة (703هـ/1304م - 779هـ/1378 م)

إذا كان ماركو بولو قد حظي بتلك الشهرة الكبيرة بين رحالة عصور أوروبا الوسطى فقد نال أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي، الشهير بابن بطوطة، لقب أعظم الرحالة المسلمين على الإطلاق[14]. بدأ رحلاته يوم الخميس الثاني من رجب عام 725 هـ (1324م)

من طنجة قاصدا بيت الله الحرام، فانتهى به الأمر إلى ترحال وراء آخر، وسفر إثر سفر، ورحلة تعقبها أخرى، و إقامة هنا وهناك في ربوع بلاد امتدت من المحيط الأطلسي غربا إلى بحر الصين شرقا. وهكذا استغرقت رحلاته في مجموعها ما يقرب من تسعة وعشرين عاما، عاد بعدها ليملي مشاهداته و رواياته على محمد بن جزي الكلبي بتكليف من السلطان أبي عنان المريني[15]، حاكم المغرب حينذاك. احتوت «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»-وهو عنوان كتاب الروايات والأحداث التي دونها ابن جزي نقلا عن ابن بطوطة-المعلومات عن جهات أفريقية كانت لا تزال مجهولة حتى ذلك الوقت، كما وردت أيضا أحاديث عن تلك الحقبة من الحكم الإسلامي بها. وفي رأينا أن ما ورد عن الهند خاصة له أهمية إثنوجرافية كبيرة لكشفه عن بعض نواحي الالتقاء والتمازج بين الحضارتين الإسلامية والهندية [15]، وفي وصفه للمناسبات والاحتفالات-وإن بدا فيها بعض المبالغات على زعم البعض-فهي توضح ولاشك طبيعة التفاعل بين الهنود والمسلمين بعد ثلاثة قرون تقريبا منذ الفتح الإسلامي. هذا وتقدم الرحلة بصفة عامة ما يمكن وصفه «بإطلالة بانورامية»-إن صح هذا التعبير-على العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). فالرحلة تفصح عن ترامي أطرافه، وامتداد بقاعه، وتنوع شعوبه، وتباين تقاليد الأقوام وعاداتهم.

ولقد كشفت أيضا روايات رحلة ابن بطوطة عن «الإنسان المسلم»، وعن طبيعة «الأمة الإسلامية» في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي. وفي هذا الصدد يقول أستاذ التاريخ حسين مؤنس[16]: إن رحلة ابن بطوطة قد أبرزت الجانب المشرق من الحضارة الإسلامية. فإذا كان التاريخ الإسلامي يشير في بعض عصوره، إلى أحداث لا ترتاح إليها النفس فقد جاءت رحلة ابن بطوطة لتؤكد لنا وجود عالم إسلام آخر يخلو من الحروب والصراع والقتل والتدمير: «عالم واسع تسكنه أمة واحدة يربط بين أفرادها رباط الإسلام والمودة والإنسانية».[17] وفي إطار تحليلنا الإثنوجرافي في هذا الكتاب، وتأكيدنا على أهمية الرحلات في كشف النقاب عن الإنسان في فكره، وسلوكه، وتنظيمه الاجتماعي عبر التاريخ نورد فيما يلي ما جاء من وصف لأحد جوانب هذا التنظيم الاجتماعي الذي قامت به الأمة

الإسلامية من تلقاء نفسها، ذلك أن الناس ينقسمون إلى مراتب وأصناف، وذلك على النحو التالي الذي يذكره مؤنس في تحليله ودراسته للرحلة:

فأما «المراتب» فهم أصحاب الوظائف الفكرية و الدينية ومن في مستواهم من كبار رجال الدولة والتجار وأهل الأموال، وأما «الأصناف» فهم أهل الحرف اليدوية على اختلاف أنواعها من بناءين ونجارين وحدادين ونساجين وصغار التجار و النواتي، وهم عمال البحر ومن إليهم، وقد تحدث مؤرخونا عن هذه المراتب وتلك الأصناف، وذكروا أن أهل كل مرتبة وكل حرفة كانوا يكونون فيما بينهم شبه نقابة أو رابطة، فيتعاونون فيما بينهم، ويكرم بعضهم بعضا بدافع ذلك الرباط. وكانت أصناف أهل الحرف أكثر ترابطا، لأنهم، في العادة، كانوا ينتمون إلى الطرائق الصوفية الكثيرة من شاذلية، وتيجانية، ورفاعية، وقادرية، وجزولية، وكانت العادة أن ينتسب أبناء الحرفة الواحدة إلى طريقة بعينها، وكانوا يسمون أنفسهم «العشيرة»، وكان شيخ العشيرة في كل بلد أشبه بأب لأهل الحرفة ورئيس مطاع لهم، يلجأون إليه في حل مشاكلهم حتى الخاصة منها، فيصلح بين الأزواج، ويعني بتزويج اليتيمات، ويراقب الأوصياء على اليتامى، وكان سلطانه على أفراد عشيرته أقوى من سلطان الدولة. وفي رحلة ابن بطوطة نرى براهين ذلك واضحة متعددة، فهو نفسه سلك نفسه في سلك القضاة، لأنه-كما يقول-من بيت قضاء، ثم إنه تولى القضاء أول مرة بعد خروجه من تونس مع الركب، فأصبح يعد نفسه قاضيا و صار لا ينزل إلا بالقضاة، فإذا نزل بلدا ولم يجد فيه زاوية أو رباطا سأل عن القاضي، ونزل به. فإذا لم يجد كان نزوله بالفقيه، فيجد الإكرام الذي يريد. ونلاحظ طوال الرحلة كيف كان الناس يكرمون بعضهم بعضا بروابط العمل والحرفية دون أن نلاحظ وجود طبقات اجتماعية، وليس معنى ذلك أن الناس كانوا سواسية، أو أن عالم الإسلام-كما نراه عند ابن بطوطة-كان مدينة فاضلة أو أوتوبية. فقد كان هناك فقراء وأغنياء، وأقوياء وضعفاء، و لكن الأمة كانت تجتهد في إزالة هذه الفوارق وتحقيق المثل الأعلى الإسلامي بطريقة تلقائية ودون تكلف. وهذا هو عالم الإسلام الآخر الذي تكشف رحلة ابن بطوطة النقاب عنه، عالم أمة الإسلام»[18].

وهكذا نجد، فيما أورده ابن بطوطة من معلومات، مثالا آخر وشاهدا كبيرا على مدى إسهام تلك الرحلة وغيرها في التعريف بهذا العالم، أقطاره

و شعوبه، وبالناس والأقوام في خلقتهم وخلقهم - إن صح هذا التعبير -، وذلك إبان تلك الحقبة الزمنية التي لم يكن السفر البعيد عبر البراري والبحار سهلا، ولا ميسرا إلا لمن استهوتهم الرغبة في الاكتشاف، ومن دفعتهم المغامرة وحب الجديد والتغيير إلى التجوال في البقاع، ومخالطة الناس والأقوام.

4- رحلات فاسكودا جاما، وكريستوفر كولومبس فرديناند ماجلان:

يذكر لنا المؤرخون أنه مع بداية الحملات الصليبية عام 096ام، على منطقة المشرق العربي، أتت أعداد كبيرة من الأوروبيين كحجاج لبيت المقدس، أو مبشرين للديانة المسيحية. ومع أن أهدافهم كانت روحية، أو سياحية، أو استكشافية في المقام الأول إلا أنه كان لما دونوه من مشاهدات، وما تناقلوه من روايات قيمة إثنوجرافية كبيرة، رغم ما احتوت عليه المادة من كثير من الانطباعات الذاتية والأحكام التقويمية. وقد نتج من هذا الاتصال الثقافي المبدئي بين الغرب والشرق أن نما الاهتمام بالشرق ومعرفة أحوال أهله، وكان هذا أساسا لكثير من الاستكشافات والتصورات عن الشرق، مما مهد للتوغل بعد ذلك. وبلغ هذا الاحتكاك الثقافي ذروته في حروب المغول بقيادة جنكيز خان (1162-1227م) التي نشبت لصد هذا الزحف الأوروبي، إلى أن تقهقرت جيوش المغول حوالي1334 م، وتوغل الغرب تدريجيا صوب الشرق. وبشأن العلاقة بين الشرق والغرب، وأوجه الاتصال والتفاهم، نجد أن تراجع المغول نحو الشرق قد أعطى الدولة المسيحية الفرصة والوقت لبناء جسور مع أهل الشرق، تخوفا من احتمال أن يعاودوا الكرة، ويقوموا بهجمة شرسة أخرى.[19]

ولعلنا نذكر في هذا الصدد أهمية رحلة ماركو بولو، المشار إليها آنفا، من ناحية أنها «قد قنطرت الهوة بين الشرق والغرب، وأصبح الطريق البري مألوفا، كما أصبح الطريق البحري مطروقا كذلك، فسلكته بعثات التبشير التي كان منها بعثة يوحنا مونت كارفينو الذي وصل إلى بكين بطريق البحر، وبعثة الراهب أودوريك الذي قضى أربعة عشر عاما مسافرا من القسطنطينية إلى كانتون بطريق البحر، وعائدا منها بالطريق البري عبر شانسي والتبت، وكان أول أوروبي يصف لهلسا العاصمة المقدسة للبوذيين.

وكان الغرب قد بدا يتعرف إلى الشرق، ولكن الحوافز التي حملت الأوروبيين إلى الشرق الأقصى لم يكن لهاما بناظرها في الجانب الآخر، فلم يكن الصينيون ولا الهنود جوابي بحار، ويبدو أنهم لم يجدوا في جاذبية الغرب ما يكفي لدفعهم إلى المخاطرة. وكان الإسلام ينتشر بسرعة في أواسط آسيا فلم يعد هناك مجال للمبشرين، وكان الذين خلفوا الخان الأعظم أقل منه تنورا وسماحة فلم يرحبوا بالأجانب، وعندما انهارت إمبراطورية المغول الضخمة انتشرت الأفكار المعادية للاستعمار التجاري الغربي وأصبحت طرق التجارة غير مأمونة أمام التجار الأوروبيين، ووقف الأتراك يسدون الطريق، ولكن الأوروبيين من أهل البحر كان لا يزال يغريهم سحر الشرق وغناه، فإن لم يكن في استطاعتهم أن يذهبوا إليه برا فإن البحر أمامهم مفتوح. وهكذا بدأ عصر الكشوف الجغرافية الكبرى الذي كان من أهم آثاره كشف الأمريكتين».[20]

وهكذا، بينما كانت رحلتا مارك بولو وابن بطوطة بريتين في الغالب، وأنهما كانتا قد انطلقتا من الغرب صوب الشرق أساسا، نجد أن فاسكو دا جاما (1460-1524م)، وكولومبس (1541-1506م)، وماجلا ن (1480-1521م) اشتهروا كرواد لرحلات بحرية اتجه فيها دا جاما من الشمال إلى الجنوب، بينما قصد كولومبس وماجلان صوب الغرب البعيد وعبر المحيط الأطلسي مجهول السعة والأبعاد حينذاك. وعن رحلتي دا جاما وكولومبس ونتائجهما نورد ما كتبه صلاح الشامي على النحو التالي:

«وقاد الرحالة المغامر فاسكو دا جاما رحلته الجغرافية في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. ونجح دا جاما مع نجاح هذه الرحلة البحرية وهي تتقدم جنوبا بحذاء الساحل الأفريقي. وبلغت الرحلة ذروة التوفيق لدى تجاوز رأس الرجاء الصالح. وكان من شأن هذا التوفيق أن أمسكت الرحلة الجغرافية البحرية عندئذ بزمام اقتحام الجسور في المحيط الهندي. ومن ثم كان الانفتاح من غير حدود بين الغرب والشرق على قنوات اتصال بحرية جديدة.

وقاد الرحالة المغامر كولومبس رحلته، الجغرافية الأكثر إثارة في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي. ونجح كولومبس مع نجاح هذه الرحلة البحرية، وهي تضع العلامات على الطريق الأنسب إلى الأرض الجديدة. وبلغت هذه

الرحلة ذروة التوفيق لدى اكتشاف هذه الأرض الجديدة (أمريكا). وكان من شأن هذا التوفيق أن أمسكت الرحلة الجغرافية البحرية عندئذ بزمام اختراق الجسور في المحيط الأطلنطي. ومن ثم كان الانفتاح من غير حدود بين أوروبا وأمريكا على قنوات اتصال بحرية.

وهذا النجاح معناه أن هاتين الرحلتين الجغرافيتين الرائدتين في سنة 1493، وسنة 1497 ميلادية قد اشتركتا معا في تجسيد ملامح الرحلة الجغرافية وترسيخ أدائها، كما اضطلعت بخدمة الأهداف التي غامرت من أجلها، وكما أراد لها الانفتاح الأوروبي أن تكون. ولقد وضعت هاتان الرحلتان الجغرافيتان أوروبا بأسرها في وضع الاستعداد الفعلي في بداية القرن السادس عشر الميلادي لممارسة التغيير واستيعابه، والمضي على طريق التغيير حضاريا، وسياسيا، واقتصاديا»[21].

وإذا كان كولومبس قد عبر بحر الظلمات أي المحيط الأطلنطي ليكتشف أمريكا، ويرفع الستار عن العالم الجديد فقد جاء ماجلان ليصل بين العالمين اللذين انفتحا أمام الدنيا فجأة، عالم الشرق الأقصى والعالم الجديد. استطاع ماجلان أيضا أن يحقق هذه الصلة باكتشاف الممر الذي يعرف باسمه في الطرف الجنوبي من أمريكا الجنوبية، والذي يصل بين المحيط الأطلنطي والمحيط الهادي. نجح ماجلان إذا مثلما نجح دا جاما في العثور على طريق بديل للوصول إلى جزر التوابل، ولكنه نجح أيضا فيما عجز كولومبس عن تحقيقه، وهو الإبحار حول الكرة الأرضية وإثبات كروية الأرض بطريقة عملية لأول مرة في تاريخ الإنسان. كان ماجلان كبحار وجغرافي ومستكشف رجلا عظيما، ويعده الكثيرون أعظم من كل من دا جاما وكولومبس، بل «أعظم البحارة المكتشفين القدامى والمحدثين قاطبة».

وفي رأينا أن رحلات كولومبس بالذات وكشفه العالم الجديد أثمرت عن مادة إثنوجرافية قيمة، بل كانت لها أهمية تاريخية كبرى في مجلس الفكر والسياسة، الأمر الذي جعل بعض المؤرخين الأوروبيين المهتمين بالتقسيم الزمني للتاريخ يتفقون على أنه إذا كان سقوط روما (476م) يعتبر نهاية للعصور القديمة فإن اكتشاف أمريكا (1492م) قد أدخل أوروبا حقبة جديدة. تلك التي كان لها أثرها الكبير في تغيير النظرة إلى الإنسان عامة، والإنسان الأوروبي خاصة، الأمر الذي انعكس صداه على الفكر الاجتماعي

والحضاري عن الإنسان. فلقد أوضحت الاستكشافات الجغرافية بجلاء حقيقة وجود تنوع بين الجنس البشري، الأمر الذي أثار عدة تساؤلات، وقضايا نظرية وأخلاقية على حد سواء.

وفي هذا الصدد يشير جوزيف جرينبيرج إلى بعض تلك التساؤلات على النحو التالي: «هل الشعوب التي لم تعرف من قبل والتي أمكن التعرف عليها عن طريق الاستكشافات تنتمي إلى نفس النوع الذي ينتمي إليه الإنسان الغربي، ومن ثم تتحتم المحافظة على أرواحها؟ وكانت الإجابة بالإيجاب هي الإجابة التقليدية، ولكن كانت هناك مشكلة واحدة كان يجب التحقق منها اعتمادا على الجداول الجينالوجية في سفر التكوين، ونالت القبول تلك النظرية التي تقرر أن الهنود الأمريكيين هم بقايا القبائل العشر المفقودة، في الوقت الذي كانت هناك نظريات أخرى أكثر جرأة ترى على أساس من التخمين أن في الإمكان وجود شعوب لا تنتمي إلى آدم (الشعوب السابقة على آدم. وقد ترتب على ذلك ظهور النظريات المتناقضة عن الأصل الإنساني الأحادي وعن الأصول الإنسانية المتعددة، تلك النظريات التي استمرت بعد ذلك في صراع مع بعضها البعض عدة قرون»[22].

وهكذا وجد جرينبيرج أن الرحلات والاستكشافات الجغرافية قد أحدثت اتساعا في المنظور المكاني للإنسان الأمر الذي أثر في توليد نظريات جديدة عن العالم والإنسان. وفي هذا الشأن اتفق المفكرون جميعهم، بالرغم من تباين وجهات نظرهم، على مناهضة فلسفة العصور الوسطى اللاهوتية التي أعاقت فضول العقل الإنساني الجسدية والعقلية والأخلاقية. ويصف تومسون هذا التحول الفكري قائلا: إن العقل في عصر النهضة لم يحصر تفكيره في الاهتمام بأمور الفردوس والجحيم شأن الناس في عصر الإيمان (ويقصد العصر الوسيط)، وإنما بدأ الناس يهتمون بالعالم المباشر من حولهم، كما أنهم تحولوا نحو التفكير في الأغراض الدنيوية. وهكذا برز ما يعرف بالاتجاه أو المذهب الإنساني (العلمي)، وتبلورت-وفقا لذلك-فكرة الحاجة إلى دراسة الماضي لفهم الحاضر كما اتجهت الدراسات نحو التحليل والفهم لطبيعة الإنسان، فجاءت أفكار جديدة، ونظرة مستحبة للإنسان، فيها الكثير من الاعتداد بالنفس والثقة بصورته وأهميته، ودوره الكبير في العالم والوجود. فالإنسان يمكن أن يكون فنانا أو أديبا أو شاعرا أو عاشقا

للجمال أينما وجد سواء في الروح أو في الجسد، متمسكا بمبادئ الأخلاق والخير. لهذا حرص المفكرون في بعثهم التراثين اليوناني والروماني القديمين، و دراستهم إياهما على إظهار ما فيهما من تأكيد لقيمة الإنسان مما يتوافق مع نظرتهم الإنسانية ا لجديدة.

ولقد نتج من هذا المذهب الإنساني تطو ر، ولاشك، في طبيعة القضايا والتساؤلات النظرية عن الإنسان عامة، وحياته في الماضي والحاضر. فقد بدأ المفكرون يتساءلون-كما يوضح لنا جرينبيرج-«عما إذا كانت الشعوب غير الغربية التي كانت تعيش في مرحلة بسيطة من التقدم التكنولوجي تمثل حالة الطبيعة التي افترضتها النظريات المختلفة كمرحلة سابقة على الأصل التعاقدي الذي ترتكز عليه النظم السياسية والقانونية؟ وهل كانت هذه الشعوب تمثل، وهو أمر محتمل، حالة مماثلة لتلك التي كان يعيشها أسلافنا قبل ظهور الحضارة التي عرفت القراءة والكتابة؟ وقد كان للرأي الأخير التأبيد والذيوع، وصار مكونا هاما من مكونات نظرية النمو التقدمي للحضارة الإنسانية».

كان من الضروري، مع ذلك، وكما يشير جرينبيرج، «العمل قبل أن ترسخ فكرة النمو التقدمي على التخلص من الرأي الذي كان سائدا في ذلك الحين، والذي كان يتعلق بتفوق العالم الكلاسيكي على العالم الحديث. فقد شاع هذا الرأي في غضون القرن السابع عشر». إلا أن بروز الاتجاه العلمي، كما تمثل في الرياضيات والبحث التجريبي، تبلور في أعمال علماء مثل فرانسيس بيكون (1561-1626)، ورينيه ديكارت (1596-1650)، واسحق نيوتن (1642-1727)، وبمقتضى الإنجازات الفائقة التي أحرزتها العلوم الطبيعية بصفة عامة، تأكد بها تفوق الإنسان الحديث، قورنت البشرية في صورة محبوبة ومفضلة بشخص ينمو على مر الأجيال، ويمر في ذلك الحين بفترة ربيع حياته. ومع ذلك فإن البشرية سوف لا تعرف الشيخوخة، وأن الكمال غير المحدود هو أمر ممكن الحدوث بالنسبة لها.

وهكذا لم يسهم الاتجاه العلمي في تأكيد فكرة التقدم الحضاري للإنسان فحسب، و إنما استحدث نظرة جديدة إلى الإنسان، فقد أضحى الإنسان ظاهرة طبيعية، وجزءا من الكون وقوانينه، الأمر الذي يخضعه لإمكانية البحث العلمي، وأصبح من المسلمات أيضا أن «كل الوقائع الطبيعية والإنسانية

قابلة للكشف عنها عن طريق منهج واحد، تقدم لنا العلوم الفيزيائية الرياضية نموذجا فريدا له. وقد ترتب على ذلك أن جميع المشكلات، طبيعية كانت أم إنسانية، يمكن أن يوجد لها حل عن طريق هذا المنهج»[23].

5- رحلة تشارلز داروين حول العالم.[24]

ذاع صيت تشارلز داروين (1808-1882م) كأحد كبار علماء التاريخالطبيعي في القرن التاسع عشر، ولكن ربما لا يعرف عنه البعض أنه رحالة أيضا، وأن رحلته التي قام بها حول العالم على ظهر الباخرة بيجل قد تمخض عنها ذلك الكشف العلمي والأفكار النظرية حول النشوء والارتقاء للكائنات الحية التي كانت-ولا تزال-موضع الجدل والنقاش حتى الآن، والتي كان لها التأثير الكبير في نظرة الإنسان لنفسه وللكون والحياة. ففي عام 1832م قبل داروين دعوة للإقامة على ظهر السفينة الاستكشافية بيجل تحت إمرة الكابتن فتروري في رحلة حول العالم ولمدة خمس سنوات متتالية. جمع داروين خلال تلك السنوات الحقائق، واكتسب الخبرة والتفكير في علاقة الأحياء بعضها ببعض، وبالظواهر والشواهد الجيولوجية. وفي أثناء هذه الرحلة، ومن خلال مشاهداته ومقارناته، سطعت أيضا في ذهنه أصول نظريته في التطور، وتملكت نفسه حتى أنه بعد عودته إلى إنجلترا لم يكف عن التفكير في أهم شئ شغله في حياته، أي نظرية الانتخاب الطبيعي كسبب رئيس لعملية التطور الحيوي للكائنات الحية.

نشر داروين مذكرات رحلته حول العالم عام 1842، قد وجدها البعض بأنها أمتع ما كتب داروين على الإطلاق، إذ امتازت بالطبيعة الأدبية السلسة، وبتدوين الحقائق والمشاهدات وتفسيرها في دقة علمية، وإن جاءت على هيئة مذكرات أو يوميات. ومع أن داروين لم يكن متخصصا في الجيولوجيا إلا أنه اهتم بالظواهر الجيولوجية وحاول تفسيرها. وفي هذا الشأن كتب يقول: «إني لمدين لرحلتي حول العالم بأول مرانه أو تدريب عملي لذهني، ولقد كان للتحريات الجيولوجية في كل الأماكن التي زرتها أكبر الفضل، في ذلك المجال. إن أي شيء لا يمكن أن يبدو أكثر مدعاة لليأس من الفوضى التي تبدو عليها الصخور التي تتكون منها منطقة ما عندما يزورها المرء لأول مرة، ولكن بالتسجيل الدقيق للطبقات ولطبيعة الصخر، وما بها من

حفريات في أماكن متعددة من المنطقة مع استمرار التعليل والتنبؤ في كل حالة بما يحتمل مصادفته منها في أماكن أخرى، سرعان ما يبدأ الضوء في الإشراق على المنطقة وتصبح الفوضى أبدع نظام وأجمل تركيب».

ولا يقتصر الأمر على مذكرات الرحلة، وما احتوته من معلومات جيولوجية، ولكن جنت الرحلة ثمارها أيضا بصدور أخطر كتاب في القرن التاسع عشر، وذلك في عام 1859، بعنوان «أصل الأنواع بطريق الانتخاب الطبيعي». نفدت جميع نسخه في يوم واحد، ثم طبع ست طبعات متتالية، كما ترجم إلى العديد من اللغات، ورغم صدور عدة مؤلفات أخرى لداروين إلا أن هذا الكتاب بالذات ومعه كتاب «أصل الإنسان»، الذي صدر عام 1871، قد أحدثا ثورة فكرية كبرى امتد تأثيرها خارج نطاق التاريخ الطبيعي، ونظرية التطور العضوي لتشمل الإنسان والحياة الاجتماعية، الأمر الذي جعل مؤرخو العلم يصفون النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأنه عصر داروين والداروينية. تضمن هذان العملان نظرية داروين للتطور العضوي التي تقوم على افتراض أن الكائنات الحية الحالية انحدرت من كائنات أبسط منها تركيبا كانت قد عاشت قي عصور جيولوجية سابقة، وأنه في خلال الأزمنة المتعاقبة طرأت على هذه الكائنات تغيرات رئيسة. فالحيوانات الموجودة الآن، وأنواع عديدة أخرى من الحيوانات التي كانت قد عاشت منذ زمن بعيد، كما تدل عليها الحفريات، تشتمل على عديد من الأشكال التي تتدرج من البساطة إلى التعقيد ابتداء من الحيوانات الأولية وحيدة الخلية إلى الفقاريات الراقية. وينطبق الأمر أيضا على النباتات التي تواجدت على هذا الكوكب. فقد مرت أيضا خلال تطورات متتالية بدأت بسيطة وتعقدت بالتدريج. هذا وتستند مقولة التطور العضوي للكائنات الحية في فرضياتها واستنتاجها إلى الدراسات المقارنة للحيوانات، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الأجنة المقارن، كما تعتمد أيضا على دراسة الحفريات. فالفكر التطوري إذا يقوم أساسا على أن الحياة الطبيعية عبارة عن عملية تطور متصلة ومستمرة، وأن عملية التطور تحدث نتيجة تغيرات في العناصر الوراثية التي قد تكون ضئيلة أو كبيرة، والتي تسببها عوامل البيئة، أو عوامل داخلية في الكائن الحي ذاته. والتطور عملية طويلة المدى ومعقدة ولا تنفي بالضرورة فكرة الخلق، كما أوضح أحد علماء الأحياء المسلمين.[25]

ليس هدفنا هنا-على أي حال-أن نتناول فكر داروين التطوري بالعرض والتحليل النقدي، إذ إن غايتنا هي إبراز أهمية الرحلة التي قام بها هذا العالم في بلورة هذا الكشف العلمي الذي كان له ذلك التأثير العظيم في توجيه الفكر الإنساني نحو الوقوف على نشوء الإنسان وارتقائه وطبيعة التاريخ الطبيعي للكائنات الحية على حد سواء. وأيا كانت النظريات أو الآراء للفكر التطور، وتضاربها مع أفكار ومعتقدات أخرى، إلا أنه احتل مرحلة تاريخية في الفكر الإنساني لا يمكن، بل لا يجب إغفالها.

6- الرحلة والعصر الحديث.

تعددت الرحلات البحرية [26] خصوصا منذ عصر الأمير هنري الملاح[27] (1395-1460)، وشهدت أ وروبا منافسة حامية في الملاحة البحرية والسبق في اكتشاف الأماكن والأقوام. ولقد كان للسياسة التوسعية لأوروبا، وفتح الأسواق التجارية خارج القارة أثر كبير في تزكية هذه المنافسة، وفي التوسع في الرحلات البحرية. ومع ذلك لم تتوقف الرحلة البرية، بل نشطت أيضا وأصبحت تشكل-جنبا إلى جنب مع الرحلة البحرية-جزءا هاما وأساسيا من حضارة المجتمع الأوروبي منذ عصر النهضة. فلقد دعمت الرحلة، برية كانت أم بحرية، وبطريق مباشر أو غير مباشر، النشاط الاستعماري الذي بلغ أوجه في القرن التاسع عشر حين اتسعت القاعدة الاقتصادية في أوروبا، وازدهر التبادل التجاري، وظهرت الرأسمالية الحديثة. الأمر الذي كثف من نشاط الرحلات بغية الكشف والتوسع الإقليمي، وجلب الموارد الطبيعية من خارج أوروبا للاستخدام الصناعي وفتح أسواق عالمية للمنتجات. وفي هذا السياق لعبت الرحلات، سواء قام بها أفراد طوع إرادتهم أم كلفوا بها رسميا دورا هاما في تزويد الفكر الأوروبي بالمعلومات المفيدة والمثيرة عن العالم والإنسان.

ليس هذا فحسب، بل حظي الرحالة أنفسهم بمكانة خاصة. ولقد ساعد اختراع الطباعة على نشر كتاباتهم وتداولها بين الناس، وكسبها لشعبية كبيرة بين القراء على كافة المستويات. هذا ولم يقتصر أمر القيام بالرحلة على الرجال دون النساء[28] فقد ساعد ذلك تقدم وسائل النقل بدخول أوروبا عصر الآلة البخارية، علاوة على ما حظي به الرحالة من التسهيلات

وحماية الإداريين الأوروبيين في الأراضي الواقعة تحت الاستعمار. ومع ذلك لم تخل رحلاتهم من المخاطر واو لصعاب.

لقد دفع التطور التكنولوجي، في وسائل النقل، بالرحلة دفعة قوية لم يسبق لها مثيل، وكان نتيجة ذلك أن جاء القرن العشرون وبدأت معه الرحلة مرحلة تاريخية جديدة قوامها الاستفادة من المعلومات المتراكمة عبر العصور والتكنولوجيا الحديثة، فازدادت المعرفة بالعالم والإنسان. إن القارئ للكتاب الذي أعدته مؤسسة لاروس الفرنسية [29] عن الاكتشافات التي تمت خلال القرن العشرين توضح لنا تعدد المجالات التي طرقها الرحالة المكتشفون، في البر والبحر والجو، وعبر الغابات والصحارى، وفي الجبال والوديان، وحتى في القطبين الشماليين. ولقد لعبت الطائرات، والفوتوغرافيا بصفة خاصة، دورا جديدا ومثيرا في الكشف الأرضي والعمراني. كذلك كان لتقدم وذيوع استخدام أدوات الرصد، وآلات التسجيل الفضل الكبير في كشف المزيد عن الأرض موطن الإنسان، ومعرفة الكثير عن الإنسان نفسه ساكن هذه الأرض ومعمرها.

والآن، وبعد تمكن الإنسان من أن يلم بالقدر الهائل من المعرفة عن العالم والإنسان، ولم يعد مكان على سطح الأرض أو قوم من الأقوام البشرية مجهولا، يتراءى لنا أن نتساءل عما إذا كان دور الرحلات كاكتشاف للعالم والإنسان قد انتهى أو على وشك الانتهاء؟! فلقد تغير الزمن، واستحدثت الآلة والوسيلة اللتان يمكن بواسطتهما الحصول على ذلك الكم الهائل من المعلومات عن هذا الكوكب الأرضي وقاطنيه، كما تسنى لهما الكشف عن المجهول من أمره. ذلك دون الحاجة، كما كان الأمر في الماضي البعيد، لرحالة يجوبون البلاد، متحملين مشقة السفر وصعوبة الترحال، علاوة على معاناتهم لآلام الغربة وتباين الألسنة والعادات، ليكتشفوا البلدان ويتعرفوا عل الأقوام، ثم يعودوا في النهاية لبلادهم مزودين بالأخبار والمعلومات.

لقد بدأ الإنسان القديم رحلاته سيرا على الأقدام ؛ ولقد ساعده على ذلك ما حظيت به قدماه من خصائص تشريحية متميزة عن الحيوان مكنته من السير مسافات بعيدة ومددا طويلة. وإذا تأملنا مراحل تطور وسائل الانتقال (غير السير على الأقدام) وجدنا أن ما أنجز فيها من تنوع وتطور

هائلين في المائة سنة الأخيرة يفوق كثيرا مجمل ما توصل إليه الإنسان من قبل. وقد جاء عن الباحث نورمان لي في دراسته التاريخية عن «السفر وتطور وسائل النقل» [30] أن الإنسان قد قضى عدة قرون في استخدام الدواب لنقل الأفراد والأشياء، وأنه استغرق أيضا زمنا طويلا في تمهيد الطرق وتعبيدها للسفر بالدواب والعربات التي تجرها الأحصنة أو الحمير،أو ما استأنسه الإنسان من ذوات الأربع. هذا بينما تم اختراع القاطرة (أو الحصان الحديدي كما سماه القدامى)، والباخرة، والسيارة، والطائرة، بل مركبة الفضاء، تم ذلك كله في قرن واحد فقط من الزمان. ويذكر نورمان لي أيضا أنه حتى عام كان أسرع وسيلة للنقل لا تزيد سرعتها عن خمسة عشر كيلومترا تقريبا في الساعة. وخلال فترات عديدة من التاريخ لم يتمكن الرحالة أو المسافر أن يقطع أكثر من خمسة كيلو مترات في الساعة. لهذا فإن تطور وسيلة النقل، وازدياد سرعة وسيلة النقل قد جعلا العالم صغيرا (على حد المثل الشائع) ومترابطا أيضا . إن تقدم وسيلة الانتقال في نظر هذا الباحث فيها، أو مدينته التي عاش فيها طوال عمره، كما ساعد هذا التقدم أيضا على نشر الأخبار، وازدياد الاتصال بين الشعوب، علاوة على تشجيعه على السفر والقيام بالرحلة لاكتشاف الذات و الآخر.

وهكذا لم يعد سفر اليوم كشأنه بالأمس، كما لم يعد رحالة اليوم مثل الرحالة القدامى. فالثورة التكنولوجية، وتقدم وسائل النقل، وكثرة عدد المسافرين لم تجعل من المسافر رحالة (بالمعنى التقليدي)، وأضحى الرحالة سائحين يسلمون-في حقيقة الأمر-أمور سفرهم إلى غيرهم. [31] وهكذا حرم المسافر من عمق وإثارة تجربة الرحلة الحقيقية، ولم يصبح الرحالة ذلك الشخص الكشاف، المغامر، الذي تتميز رحلته بالفردية والأصالة. وفي إطار هذا التحول الذي طرأ على الرحلة-خصوصا في النصف الثاني من القرن العشرين-كتب الكاتب الإنجليزي بول فوسيل [32] عما سماه (ميتافيزيقيا السفر)، والتي جعلت من المسافر شخصا هامشيا وسلبيا (خاصة إذا سافر في رحلة جماعية)، الأمر الذي تأثر به أدب الرحلات، وخلد من إبداعاته و روائعه التي شهدتها مراحل ماضيه من التاريخ الإنساني، لهذا تشكك فوسيل نفسه في استمرارية أدب الرحلات، وذلك في ظل التقدم الهائل للتكنولوجيا والإلكترونيات الذي تشاهده البشرية في عصرها

الحالي، وما قد يستحدث أو يتطور منها في المستقبل. إلا أنه بحثا وراء الاستثارة ومواصلة الكشف، وهما خاصيتان إنسانيتان متميزتان، واصل الإنسان الرحلة بمعناها التقليدي-ولو نسينا-باستحداث نوعية جديدة من الرحلات ذات أهداف جديدة أيضا. نذكر في هذا المجال، وبصفة خاصة، رحلات الفضاء التي تشكل حدثا إنسانيا عظيما، وتحولا كبيرا في تاريخية الرحلات منذ منتصف القرن العشرين حتى وقتنا الحالي. وعلى قدر المحاولات العديدة للخروج من الغلاف الجوي للكرة الأرضية إلى أجواء أخرى، وذلك في رحلات متعددة، بواسطة فرد أو مجموعة من الأفراد، وبواسطة مركبات للفضاء إلا أن الرحلة إلى القمر، والوصول إليه، والسير على سطحه [33] (كما حدث في عامي 1969 و1979) قد شكل-ولاشك-نقطة انطلاق جذرية لرحلات فضاء أخرى أكثر إثارة، كما دشن البداية الأكيدة لعصر رحلات الفضاء.

ولا يقتصر الأمر على رحلات الفضاء، بل التفت الإنسان أيضا إلى أعماق البحار، وبدأت الرحلات لكشفها، وتعددت البعثات العلمية لدراستها. إضافة لتلك الرحلات برز نوع جديد من الرحلات التي نسيمها الرحلات التحقيقية أو التوثيقية، وهي رحلات تهدف إلى دحض أو إثبات فرضية تاريخية معينة. نذكر مثلا رحلة المركب رع عبر المحيط الأطلنطي عام 1969 للوقوف عما إذا هناك اتصال بين الحضارة المصرية القديمة وحضارة الآزتك بأمريكا اللاتينية حيث شكل بناء الأهرام إحدى المعالم المميزة لحضارتهما، رغم بعد المسافة بينهما [34]. ولعل رحلة الغزير عام 1983م في مياه الخليج تشكل نوعا جديدا من الرحلات التي تهدف إلى إحياء تراث مهدد بالاختفاء كله تحت وطأة التغير الاقتصادي السريع الذي يجري الآن بمنطقة الخليج. فلقد ذهب فريق من الكويت إلى كاليكوت على الساحل الغربي للهند حيث تم صنع مركب من نوع البوم الشهير على النحو الذي كان يتم في الماضي. أبحرت السفينة وطاقمها في المسار نفسه الذي كان معتادا عليه في الماضي، وتوقفت في منقرور على ساحل الهند الغربي (شمال كاليكوت)، ثم اتجهت إلى الشمال الغربي تجاه مدينة صور العمانية، ثم مسقط والمنامة، ومنها إلى الكويت عبر الخليج. وقد حاول منظم الرحلة أن يتم كل شئ من صنع المركب ولوازم الملاحة، وكل ما تتطلبه الحياة

اليومية على ظهر البوم، وما يستخدم من مواد وأدوات تماما كما كان عليه الأمر في الماضي [35].

7- رحلات المستقبل:

إن تصورنا عن رحلات المستقبل لا ينبع من محض خيال، وإنما يأتي من تأمل في واقعنا المعاصر، واستقراء لأحداث التاريخ. فالمستقبل ليس إلا امتدادا للحاضر ونتيجة ما يحدث فيه واستمرارية لإنجازاته. إن الإيمان بقدرات العقل الإنساني وطموحاته، وإدراك ما يمكن أن يحرزه العلم الحديث، وما يثمر عنه من تكنولوجيا متطورة، يمكننا من وضع تصور للمستقبل، وكأنه واقع لا محالة إن آجلا أو عاجلا. إن سعي الإنسان الحثيث للاكتشاف و المعرفة لن يلغي الرحلة بل سيبقي عليها-في رأينا-كوسيلة اكتشاف واكتساب المعرفة وإن اختلفت طبيعة الرحلات ذاتها ووسائل تحقيقها. نفترض أساسا أن رحلات المستقبل ستوجه أساسا إلى كشف الكون، وصلة عالمنا الأرضي به. ولقد مهدت لذلك إنجازات النصف الثاني من القرن العشرين في هذا المجال، كما تم وضع الأفكار والتصورات جنبا إلى جنب مع صنع التكنولوجيا الملائمة، وتحديد الأهداف التي سيسعى الإنسان إلى تحقيقها في المستقبل ولو بطريقة مرحلية. ومن الشواهد التاريخية أن السبق البحري الذي حدث بين الدول الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي كان بهدف كشف ما كان مجهولا من أمر الأراضي والبحار، فلا غرابة أن يشهد القرن الحادي والعشرون سبقا مماثلا نحو كشف الكون المحيط بالكوكب الأرضي. إن رحلات الفضاء لن تلغي أبدا مقولة إن «الرحلات اكتشاف للعالم والإنسان»، بل على عكس ذلك في تدعمها-في رأينا-لأن كشف الغير(كواكب أخرى أو كائنات حية مماثلة أو مختلفة عنا) يشكل في حد ذاته وسيلة لفهم الذات، وتعميق المعرفة بعالمنا الأرضي وبالجنس البشري الذي يعمره.

نتصور إذا أن رحلات الفضاء ستصبح الشاغل الأعظم لاهتمام الناس، وربما لأدب الرحلات أيضا في المستقبل القريب. ومع ذلك فستبقى الرحلة بمعناها التقليدي ولن تندثر. فالأرض موطن البشرية، وقد ارتبط الإنسان بها منذ القدم ولا يزال يرتبط بها، وهو يسعى دائما إلى المزيد من الفهم لصلته وعلاقته بها، في ماضيه وحاضره ومستقبله. نتصور إذا أن الرحلات

التوثيقية أو التحقيقية ستستمر وربما تتسع دائرتها. هذا وربما يبرز أيضا مجال آخر للرحلات يتصل بالقيام برحلات مماثلة للرحالة القدامى، وتتبع مسلكهم لرصد ما تغير من أحوال البلاد وطبائع الناس. نذكر أن أحد الرحالة الأوروبيين قد سار على درب ماركو بولو وسجل شواهده، وعقد مقارنات بين الحاضر والماضي. ومن الطريف أيضا أن نجد مجلة العربي قد أرسلت بعثة إلى جزر المالديف، وهي الجزر التي أقام فيها وتزوج الرحالة ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي. ولقد فعل أحد الرحالة العرب الشيء نفسه فقام بزيارة لتلك الجزر عام1978 وكتب مؤلفا عنها [36].

إضافة لما تقدم، هناك نوع آخر من الرحلات ظهر في العصر الحديث حيث قام بها أصحابها بحثا عن الذات، وهروبا من واقع غير مستحب لأنفسهم. لقد شهدت أوروبا بالذات هذا النوع من الرحلات، وذلك مع بدايات التحول والتبدل في القيم والأحوال الاجتماعية والفلسفات الإنسانية خصوصا إبان القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين الذي شهد حربين عالميتين، ودمارا للبشرية لم يسبق له مثيل في التاريخ، أخذ هذا النوع من «رحلات الهروب)-إن صح هذا التعبير-مظهرين أساسيين تمثلا في رحلات الخيال، وفيها انتقل الرحالة إلى أماكن أو أزمنة غير أماكنهم وغير أزمتهم ليتلمسوا فيها الملجأ والخلاص من محنة مواقعهم. أما المظهر الثاني فقد أتى في رحلات واقعية خرج فيها أصحابها من بلادهم باحثين عن «المكان الآخر»، الذي يمكن للإنسان أن يعيش فيه دون مخاطر وشرور، و أن ينعم بحياة بسيطة خالية من تلك التعقيدات الحضارية للحياة الأوروبية. إن الأمثلة على ذلك عديدة، وسنشير إلى بعض أعمال هؤلاء الرحالة في الفصل التالي، ثم في الفصل السادس من هذا الكتاب. ولعل النقطة الجديرة بالذكر في هذا المقام هي أن الرحلة الخيالية لا تقل أهمية عن الرحلة الفعلية لأن كلتيهما تنتهي إلى مقولة إن المعرفة بالذات تتأصل عن طريق المعرفة بالآخر. وأن الرحلة أيا كانت في-في نهاية الأمر-جزء أصيل من الحياة الإنسانية على هذا الكوكب، ووسيلة مفيدة لسبر غورها.

الهوامش

(1) نشير هنا إلى الكاتب الفرنسي سافاري الذي حرر كتابا عن مادة الرحلات عام 1785، وقدمه لأخي الملك لويس ملك فرنسا في ذلك الوقت.
(2) الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة، ص 2.
(3) المرجع السابق، ص 11.
(4) فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، ص 40.
(5) المرجع السابق، ص 43.
(6) المرجع السابق، ص 44.
(7) المرجع السابق، ص 51.
(8) المرجع السابق، ص 52.
(9) نشأ ماركو بولو في عائلة تجارية، وكانت تجارة آل بولو تتطلب من والده وعمه أن يتجولا في ا لبلاد.
(10) الصياد، رحلة ماركو بولو، ص813.
(11) لمرجع السابق.
(12) المرجع السابق، ص 8- 809.
(13) حظيت رحلة ماركو بولو بدراسات عديدة من قبل المؤرخين والمستشرقين الغربيين، خرج منها العديد من المؤلفات، كما أخرج لرحلاته مؤخرا حلقات تلفازيه. ومما هو جدير بالذكر أنه بعد حياة حافلة بالترحال ولمدة تقرب من أربعة وعشرين عاما عاد ماركو بولو ووالده وعمه في حالة لم يستطع أن يتعرف عليهم أهل البندقية. وبعد حوالي خمس سنوات، أي في عام 1298 وجد الرحالة ماركو نفسه ينضم إلى أهل البندقية في حربهم مع أهل جنوة في مجال التنافس التجاري حيث وقع في الأسر لمدة عام تقريبا أملى خلالها حكاياته على زميل له في الأسر ويدعى ردشيتشيانو، وكان ذا موهبة أدبية، الأمر الذي ساعده على تسجيل رحلات بولو بأمانة. وكان قد وافق المسؤولون بالسجن على أن يفعل ذلك. (الصياد، ص 81).
(14) نالت الرحلة اهتمام الكثير من الباحثين العرب والغربيين على حد سواء. ولقد ترجمت الرحلة إلى عدة لغات. ولعلنا نذكر أن من بين الأعمال الهامة إلى تناولت رحلة ابن بطوطة بالتحقيق دراسة المستشرقين الفرنسيين ديفريمري وسانغتيني في أواخر القرن التاسع عشر، وكذلك دراسة المستشرق الفرنسي بلاتش ترابييه. لقد مدر كتابه عن الرحلة بعنوان «الرحالة العرب في العصر الوسيط»، وذلك في سلسلة كشف العالم. وقد خرج هذا الكتاب في عدة طبعات، في الثلاثينات من هذا القرن. أما عن الأعمال العربية فقد أتت في مرحلة تاريخية لاحقة لأعمال المستشرقين. نذكر على وجه الخصوص دراستي شاكر حصباك، وحسين مؤنس (أنظر قائمة المراجع)،
(15) زار الهند الكثير من الرحالة والتجار المسلمين في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد قدم زكي حسن مسحا وتصنيفا جيدا لكتاباتهم. (أنظر قائمة المراجع). وعن تلاقي الحضارتين الإسلامية

والهندية تجدر الإشارة إلى أن الهند كان لديها صلات تجارية مع العرب قبل الإسلام إلا أن الإسلام قد قرب هذه الصلة وزادها عمقا، كما حدثت تأثيرات متبادلة بين الحضارتين. وللقارئ الراغب في الاطلاع على أثر الإسلام في الحضارة الإسلامية نشير إلى مقال سيد بشر الدين في هذا الشأن، والذي صدر في كتاب بعنوان «من ثمار الفكر»، الموسم الثقافي العاشر، جامعة قطر، 1985.

(16) مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته.
(17) المرجع السابق، ص 24.
(18) المرجع السابق.
(19) فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، ص 62.
(20) الصياد، رحلة ماركو بولو، ص 815.
(21) الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المصرة.
(22) فهيم، قصة الأنتربولوجيا، ص 84- 85.
(23) المرجع السابق، ص 86- 87.
(24) استمد هذا الجزء مادته من مقال محمد يوسف حسن (أنظر قائمة المراجع).
(25) للحصول على تفاصيل بشأن وجهتي النظر العلمية و الدينية بصدد النشوء والارتقاء لبني الإنسان نوصي القارئ بالاطلاع على العدد الرابع من المجلد الحادي عشر لمجلة عالم الفكر.
(26) ننقل للقارئ هنا إشارة الباحث سليم أنطون (انظر قائمة المراجع) عن عصر الكشوف الجغرافية لما فيها من إفادة عن هذا العصر وأهميته:

«ومع بداية القرن الخامس عشر، لم يكن العالم يعرف شيئا كثيرا عن المحيط الأطلنطي، أو بحر الظلمات كما كان يسمى، وكان يجهل وجود القارة الأمريكية. وبالتالي لم يكن هناك في مخيلة الناس شئ مثل هذا المحيط العظيم الذي يعرف بالمحيط الهادي أو الباسيفيكي، والذي يفصل أمريكا عن آسيا. وكانت تجارة التوابل في أوروبا قد بلغت شأنا عظيما، وتطلع الأوروبيون إلى مصدر هذه التوابل في الهند وجزر الهند الشرقية. وكان الطريق التقليدي لنقلها هو الطريق البحري بين ميناء هرموز على الخليج العربي، أو ميناء عدن على البحر الأحمر، ثم برا إلى الموانئ العربية على البحر المتوسط ومنها إلى أوروبا. واحتكرت جمهورية البندقية بفضل أسطولها الكبير، وحسن علاقتها بالعرب، نقل التوابل من الموانئ العربية إلى البندقية حيث توزع منها إلى مراكز التجارة في أوروبا. وكون تجار البندقية ثروات طائلة، مما أوغر صدور الدول الأوروبية الأخرى، ودفع بعضها إلى محاولة الوصول إلى الهند عن طريق الدوران حول أفريقيا».

وفي خلال قرن من الزمان أو نحو ذلك تتابعت الكشوف البحرية ترفع الستار سنة بعد سنة عن أراض جديدة وبحار مجهولة، حتى عرف العالم في هذه الحقبة ما لم يعرفه منذ ظهور الإنسان على وجه الأرض. وكانت السرعة إلى نمت بها هذه الكشوف سرعة مدهشة لم يعرفها العالم من قبل أو من بعد. وفي هذه الحقبة التاريخية التي تعرف «بعصر الكشوف البحرية» أدرك العالم القديم أنه لا يشغل سوى قدر محدود من مساحة الكرة الأرضية، وأن هناك آفاقا متسعة للكشف الجغرافي والفتح الاستعماري.

استلهمت دول أ وروبا القرن الخامس عشر الميلادي وهي مشغولة جميعا بمشاكلها الداخلية باستثناء إسبانيا والبرتغال حيث كانت الظروف السياسية أكثر استقرارا. وتجمعت عدة عوامل جعلت البرتغال تنظر إلى البحر كمخرج وحيد لطموحها، فهي معزولة عن أوروبا بإسبانيا، وليرس

أمامها فرصة للتوسع عل حساب جارتها الكبيرة، كما أنها محرومة من أي منفذ على البحر المتوسط لأن سواحلها كلها تطل على المحيط الأطلنطي». (ص 74- 75).

(27) لعل من الطريف أن نذكر أن «الأمير البرتغالي الذي عرف في التاريخ باسم «هنري الملاح» (1395-1395) لم يركب البحر سوى مرة واحدة، ولكنه أدى للملاحة والملاحين خدمات جليلة. فقد ثابر على جمع كل المعلومات الجغرافية والملاحية المتاحة في ذلك الوقت، وكون مكتبة تضم أشتات الكتب الجغرافية والخرائط من جميع أنحاء العالم، وثابر على سؤال ربابنة السفن والبحارة عن مشاهداتهم، ودعا إليه العلماء والجغرافيين وكان بينهم كثير من العرب. ودعم الأمير هذه الناحية النظرية بالناحية العملية، فاهتم بتحسين صناعة السفن حتى ترك للبرتغال أسطولا حديثا من مراكب متينة كبيرة تستطيع اقتحام البحر»، (74- 75).

(28) نذكر على سبيل المثال الرحالة البريطانية ج. بيل 1926- 1868(Gertrude Bell)) التي قامت برحلات في البلاد العربية في أواخر القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين.

(29) أنظر قائمة المراجع.

(30) أنظر قائمة المراجع.

(31) طرق أستاذ الأنثربولوجيا أحمد أبو زيد هذا الموضوع في تمهيده الافتتاحي لعدد عالم الفكر عن أدب الرحلات-مجلد رقم 13، عدد4, 1983.

(32) أنظر قائمة المراجع.

(33) تمت أول رحلة إلى القمر على مركبة الفضاء أبولو في يوليو عام1969 حين نزل رائد الفضاء أودين ألدرين على سطح القمر، وقام بوضع أدوات ومعدات، بينما تمت الرحلة الثانية في عام 1971، و فيها أنزل رائدان للفضاء عربة تجولا بها لبعض الوقت، كما غرسا العلم الأمريكي عل سطح القمر. (أنظر مرجع باترك مور).

(34) اتجه بعض الأبحاث العلمية الحديثة إلى القول: إن المسلمين عرفوا أمريكا قبل أن يكشفها كولومبس. وأشار أصحاب هذه النظرية إلى وجود كلمات عربية في لغة هنود أمريكا، وإلى أن كولومبس وجد في رحلته الثالثة زنوجا وذهبا أفريقيا في جزائر الهند الشرقية. وأن مدنية بعض الجماعات الوطنية في أمريكا تشبه المدنية الإسلامية إلى حد كبير. (أنظر كتاب الرحالة المسلمين في العصور الوسطى، زكي حسن. ص (46) (راجع أيضا كتاب بعنوان «رحلات رع»، تأليف تدرها يردال. سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، 1972).

(35) لمزيد من التفاصيل أنظر كتاب بعنوان يوسف الحجي (قائمة المراجع).

(36) في هذا المؤلف يذكر كاتبه محمد بن ناصر العبودي أنه قام برحلته إلى جزر مالديف بدافع إشباع الرغبة السياحية في نفسه إلى جانب ربط الزيارة بطبيعة عمله كداعية إسلامي. إن القارئ لما ورد من مذكرات عن رحلته وزيارته لجزر مالديف يرى الكثير من المقارنة بين الحياة في هذه الجزر عندما زارها ابن بطوطة في القرن السابع الهجري والوقت الحالي.

قائمة بالمراجع المشار إليها في هذا الفصل

أولا: الكتب العربية:

1- حسين فهيم: قصة الأنثربولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد فبراير1985.

2- حسين مؤنس: ابن بطوطة ورحلاته. تحقيق ودراسة وتحليل. دار المعارف، 1980.

3- زكي محمد حسن: الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار المعارف،1945.

4- سليم أنطون: رحلة ماجلان حول العالم لأنطونيو بيجافينا، مجلة تراث الإنسانية، المجلد السادس، عددا , 1968، ص 73- 89.

5- شاكر خصباك: ابن بطوطة ورحلته، مطبعة الآداب-النجف الأشراف، 1971.

6- صلاح الشامي: الرحلة عين الجغرافيا البصرة، منشأة المعارف، 1982.

7- محمد محمود الصياد: رحلة ماركو بولو، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثاني، 1963، ص 804-805

8- محمد ناصر العبودي: رحلة إلى جزر مالديف، دار العلوم للطباعة والنشر، 1981.

9- محمد يوسف حسن. مذكرات رحلة حول العالم. تراث الإنسانية، المجلد الأول، 1963، ص147-154

10- يعقوب يوسف الحجي. رحلة الغزير. طبع في إسبانيا، 1984.

ثانيا: المراجع الأجنبية

1- Blanche Trapieu: Les voyageurs Arabes au Moyen Age. Gallimard, 8eme edition, 1937.

2- Norman Lee. Travel and Transport Through the Ages,cambridge University Press,1967.

3- Patrick Moore. Travellers in Space and Time. Double day and Company, Inc New York,1984.

4- Paul-Emile Victor. Les Explorations au XXe Siecle. Librairie Larousse, Paris, 1960.

5- Paul Fussell Abroad: British Literary travelling between the Wars. New York: Oxford University Press,1980.

6- M. Zaki. Arab Accounts of lndia (During the Fourteenth Century).delli, Delhi, 1981.

2 الرحالة كإثنوجرافيين والإثنوجرافيين كرحالة

١-ما هي الإثنوجرافيا؟

قدمنا في الفصل السابق الرحلة «كاكتشاف للإنسان والعالم»، حيث أبرزت لنا هذه المقولة الرحالة كمكتشفين لأنحاء الأرض، وكواصفين لأقوام البشر، علاوة على كونهم شاهدين لأحداث تاريخية عظيمة. وفي إطار مبحثنا عن «الرحلة والرحالة» نواصل الحديث هنا بالتركيز على صلة أدب الرحلات بالإثنوجرافيا، خصوصا وأن هذا الموضوع قد حظي حديثا بانتباه واهتمام دارسي أدب الرحلات، ومؤرخي الإثنوجرافيا بوجه خاص[١]، و ذ لك في سياق بحثهم عن جذورها التاريخية، وتحديد موضوعاتها، علاوة على توثيق مناهجها. هذا إضافة لما قد يكتشفه الدارس لأدب الرحلات لبعض أساسيات المنظومة المعرفية للثقافة الإنسانية من زمن لآخر، أو بين مختلف المجتمعات.

نبدأ بمصطلح الإثنوجرافيا ذاته لنجد أنه كلمة معربة تعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو

مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة. وفي مقابل هذا المصطلح نجد مصطلحا آخر وهو الأثنولوجيا الذي يهتم بالدراسة التحليلية والمقارنة للمادة الإثنوجرافية بهدف الوصول إلى تصورات نظرية، أو تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية، من حيث أصولها وتنوعها. وبهذا تشكل المادة الإثنوجرافية قاعدة أساسية للبحث الأثنولوجي، فالإثنوجرافيا والأثنولوجيا مرتبطتان إذا وتكمل الواحدة الأخرى، وهما تشكلان مجالين دراسيين هامين في إطار مجالات الدراسات العامة (للأثنوبولوجيا) التي يقصد بها ذلك النسق المعرفي والمنهجي (لدراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا)-حسب ما ورد في القاموس الذي أعده شاكر سليم-والذي نجده تعريفا مناسبا[2].

و إذا جاز لنا أن نحدد موضوع الإثنوجرافيا-كما هو متعارف عليه أكاديميا في الوقت الحالي-نقول، ببساطة و إيجاز، إنه الوصف الدقيق والمترابط لثقافات المجتمعات الإنسانية.

وبعبارة أخرى-خصوصا إذا استخدمنا المصطلحات المتداولة في كتب التراث العربي-فموضوع الإثنوجرافيا يتعلق أساسا بوصف طبائع البلدان، وخصال أهلها وأسلوب حياتهم. ولقد وجدنا في مقدمة أبي عبد الله المقدسي[3] لكتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) ما يعد توضيحا مسهبا لطبيعة الموضوعات والمسائل التي تتصل بوصف الأقاليم وطبائع البشر، وطرائق الحياة، وهي كلها أمور رئيسة في الوصف الإثنوجرافي لأسلوب حياة مجتمع معين. ليس هذا فحسب، فربما يكون المقدسي أول من شعر بالحاجة إلى ضرورة إقامة علم يضطلع بتلك المهمات لما له من نفع وفائدة للخاصة والعامة على حد سواء. ولنقرأ ما كتب المقدسي في دعوته لوجود هذا الفرع من فروع المعرفة:

(قال أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي: أما بعد، فإنه ما زالت العلماء ترغب في تصنيف الكتب لئلا تدرس آثارهم، ولا تنقطع أخبارهم، فأحببت أن أتبع سننهم، وأقفو سننهم، وأقيم علما أحيي به ذكري، ونفعا للخلق أرضي به ربي، ووجدت العلماء قد سبقوا إلى العلوم فصنفوا على الابتداء ثم تبعتهم الإخلاف فشرحوا كلامهم واختصروه، فرأيت أن أقصد علما قد أغفلوه، وأنفرد بفن لم يذكروه، إلا على الإخلال وهو ذكر الأقاليم

الإسلامية وما فيها من المفاوز والبحار، والبحيرات والأنهار، ووصف أمصارها المشهورة، ومدنها المذكورة، ومنازلها المسلوكة وطرقها المستعملة، وعناصر العقاقير والآلات، ومعادن الحمل والتجارات، واختلاف أهل البلدان في كلامهم وأصواتهم وألسنتهم و ألوانهم، ومذاهبهم ومكاييلهم وأوزانهم، ونقودهم ومصروفهم، وصفة طعامهم وشرابهم وثمارهم ومياههم، ومعرفة مفاخرهم وعيوبهم، وما يحمل من عندهم و إليهم، وذكر مواضع الأخطار في المنارات، وعدد المنازل في المسافات، وذكر السباخ والصلاب والرمال، والتلال والسهول والجبال، والحواوير والسماق، والسمين منها والرقاق، ومعادن السعة والخصب، ومواضع الضيق والجدب، وذكر المشاهد والمراصد والخصائص والرسوم، والممالك والحدود والمصارد والجروم، والمخاليف والزمرم، والطساسيج والتخوم، والصنائع والعلوم، والمباخس والمشاجر، والمناسك والمشاعر، وعلمت أنه باب لا بد منه للمسافرين والتجار، و لا غنى عنه للصالحين والأخيار، إذا هو علم ترغب فيه الملوك والكبرا، وتطلبه القضاة والفقها، وتحبه العامة والرؤسا، وينتفع به كل مسافر، و يحظى به كل تاجر) [4].

وهكذا جاء في هذا النص إشارة جلية لكثير من الجوانب والعناصر الحضارية، المادية والمعنوية، التي يتهم الإثنوجرافيون بجمعها ووصفها. نجد أيضا نظرة تكاملية تجمع بين البيئة والإنسان في وصف الجوانب الحياتية لقوم من الأقوام، هذا بالإضافة إلى الإشارة للقيمة العلمية لتلك المعلومات الوصفية عن الأقاليم والناس وأحوالهم. ولقد أعطى لنا المقدسي في عرض وصفه للأقاليم الكثير من طبائع البلاد وأخلاق سكانها ونظم حياتهم.

2- المحتوى الإثنوجرافي في كتابات الرحالة

تزخر المؤلفات التي سبق صدورها عن أدب الرحلات بالعديد من النصوص التي تحتوي على مضمون إثنوجرافي [5]، ولهذا نكتفي بأن نقدم في هذا الجزء أربعة نصوص فقط بغرض الإيضاح. ونود أن نوضح للقارئ مدى تنوع مادة الرحلات من ناحية الموضوع والزمان والمكان، فنجد أن من بين الرحالة من اهتم بوصف الأقاليم وطبائع سكانها، ومنهم من أسهب في

وصف العادات والتقاليد لأفراد الجماعات الدينية والأثنية في الأماكن التي زارها أو أقام فيها، ومنهم من جمع بين الأثنين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نحرص أن نذكر للقاري أن هذا التنوع في مادة الرحلات يبرز طبيعة التنوع الثقافي بين البشر رغم اشتراكهم في الحاجة إلى إشباع عدد من الحاجات الحياتية الأساسية: كالطعام والمسكن والإنجاب والحماية. فالجماعات الإنسانية تختلف بصفة عامة في طريقة أو وسيلة إشباع تلك الحاجات، وذلك من مكان لآخر، ومن زمن إلى زمن، إلا أن كل جماعة إنسانية، صغيرة أو كبيرة، تصل في النهاية إلى تشكيل (ثقافة) لها، أي أسلوب معين لحياتها بما يتضمنه ذلك من آداب، وتقاليد، وعادات، ونظم اجتماعية وإنتاجية. ويأتي هذا الأسلوب الحياتي-أي الثقافة-ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون ومتطلبات الحياة. إن ظاهرة التنوع الثقافي-التي تشكل الموضوع الأساسي في الدراسات الإثنوجرافية المقارنة-تساعدنا ولا شك على فهم مسار الحضارة الإنسانية إذ إن التنوع الثقافي يساهم، بلا جدال، في التغيير والتطور الإنساني في مجمله.

النموذج الأول:

نبدأ أولا بالمقدسي كمثال للرحالة الإثنوجرافي، ذلك لما وجدنا في مؤلفه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) من مزج جلى بين الرحلة والإثنوجرافيا، علاوة على ما فيه من تفاعل في شخصية هذا الرحالة بين الحس الإثنوجرافي والنزعة الأدبية في عرض المعلومات بطريقة سلسة وشيقة. هذا بالإضافة إلى جمال الوصف وحسن التعبير. وليس المقدسي بالوحيد بين الرحالة المسلمين القدامى الذي تنطبق عليه هذه السمات، ولكننا استحسنا قراءته ووجدنا فيه مثالا طيبا جمع فيه هذا الرحالة بين أساسيات موضوع الإثنوجرافيا ومنهجها. ولنقرأ مثلا النص التالي الذي يربط فيه المقدسي بين البيئة والناس؛ فبالرغم من إيجازه إلا أن مضمونه واضح يتيح للخيال أن يتصوره، وللعقل أن يدرك معانيه. كتب المقدسي في وصفه إقليم المشرق يقول:

(هو أجل الأقاليم وأكثرها أجلة وعلماء، ومعدن الخير ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم وحصنه الأعظم. ملكه أجل الملوك وجنده خير الجنود،

قوم أولو بأس شديد ورأي سديد، واسم كبير ومال مديد، وخيل ورجل وفتح ونصر وقوم، كما كتب إلى عمر لباسهم الحديد وأكلهم القديد وشربهم الجليد، ترى به رساتيق جليلة، وقرى نفيسة، وأشجارا ملتفة، وأنهارا جارية، ونعما ظاهرة، ونواحي واسعة، ودينا مستقيما، وعدلا مقيما في دولة أبدا منصورة مؤيدة، ومملكة جعلها الله عليهم مؤيده، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك، هو سد الترك وترس الغز، وهول الروم، و مفخر المسلمين، ومعدن الراسخين، ومنعش الحرمين، وصاحب الجانبين. وجزيرة العرب أوسع منه رقعة غير أنه أعمر منها، وأكثر كورا وأموالا وأعمالا) [6].

وها نحن نرى الوصف الجيد والمتكامل للبشر ولغتهم، تقاليدهم وعاداتهم، بيئتهم وطبائعهم، يبرز مثلا في وصفه لإقليم الديلم الذي يتضمن قومس، جرجان، طبرستان، الديلمان، والخزر. كتب المقدسي يقول:

«ولسانا قومس وجرجان متقاربان، يستعملون الهاء يقولون هاده وهاكن. وله حلاوة، ولسان طبرستان مقارب له، إلا أن فيه عجلة. ولسان الديلم مخالف منغلق والجيل يستعملون الخاء. ولسان الخرز شديد الانغلاق. وفي ألوانهم أهل قومس ابتلاء، والديلم حسان اللحى والوجوه أيضا، ولهم طلل. وفي: أهل جرجان نحافة. أهل طبرستان أحسن وأصفى. وفي الخرز مشابه من الصقالبة، وأكثر أسامي أهل جرجان أبو صادق، وأبو الربيع، وأبو نعيم. وأهل طبرستان أبو حامد. ورسمهم بجر جان أن التذكير للفقهاء وأهل الروايات، ولا يكثرون التطالس. وللديلم رسوم عجيبة لا يزوجون إلى غيرهم. وكنت في بعض الخانات فإذا بصبية تعدو رجل شاهر سيفه يعدو خلفها يروم قتلها، فقلت ما فعلت حتى استوجبت القتل، قال: إنها زوجت إلى غيرنا وقتل من فعل ذلك واجب عندنا. و إذا كان لهم مأتم كشفوا رؤوسهم واجتمعوا وقد التف المعزى والمعزى في الأكسية وأداروها على رؤوسهم ولحاهم. ولهم مجالس في السكك والأسواق مرتفعة يجتمعون بها بأيدهم الزوبينات، وعليهم الأكسية الطبرية يسمون العالم معلما، وربما تعلقوا بي وقالوا: لوك معلم واللوك هو الجيد. ولا رسم لهم في بيع الخبز. ويخفرون من تساءل، وإنما ينبغي للغريب أن يقصد دورهم فيأخذ من الطعام ما يحتاج إليه. ولهم أسواق على أيام الجمعة في السهل

لكل قرية يوم، فإذا فرغوا انحاز الرجال والنساء إلى معزل يتصارعون فيه، ورجل جالس معه حبل كل من غلب عقد له عقدة. فإذا هوى الرجل امرأة راح معها فيتلقاه أهلها بالبشر والترحيب، ويتباهون به إذا رغب في كرمهم فيضيفونه ثلاثة أيام، ثم ينادي المنادي بعد ما اجتمع معها أسبوعا في عمارة له بمعزل. فيجتمعون ويختطون. وسألت أبا نابتة الأنصاري قلت: هل يصيبها قبل العقد؟ قال لو علموا بذلك قتلوه. وكثيرا ما حضرت عقود أهل بيار، يجتمع الناس بعد العتمة مع كل رجل قارورة من ماء ورد، والنيران تقد على باب الختن والعروس، فيبدأ بعض المشايخ فيخطب خطبة بليغة يطلب فيها الزوجين ويطلب المرأة، ثم يجيبه آخر من قبل العروس في خطبة بأحسن جواب. وأكثرهم خطباء أدباء ثم يعقدون النكاح. ويقوم أصحاب القوارير فيضربون بها الحيطان ثم يعطى صاحب كل قارورة طبقا من آفروشة، ولا ترى مثل آفروشتهم في الدنيا، وسمعت أن بعض الملوك استدعى برجل منهم يجيد عملها، وبدقيق من دقيقهم، وشئ من سمنهم ودوابهم، وامرأة تعملها فلم تكن كالتي تعمل ببيار. و رأيت من حمل منها إلى مكة ثم رده ولم يتغير، ومكثت أربعة أشهر أحضر دعواتهم وأعراسهم فما رأيتهم يزيدون على بردة بعد لحم قد أخرج عظامه، ثم الأرز، ثم الأفروشة الرطبة. وإذا وقعت عندهم الثلوج أرسلوا النهر في الشوارع، فحملت الثلج بأجمعه، وغسلت الأزقة. ولا ترى امرأة بالنهار إنما يخرجن بالليل في أكسية سود، ولا تتزوج امرأة مات زوجها فإن فعلت ضرب الصبيان عل بابها بالخزف) [7].

النموذج الثاني:

في إطار وصف الأقاليم وصفات أهلها وعوائدهم، ننتقل من المقدسي إلى التونسي كنموذج لأحد أعمال المحدثين. ولد محمد بن عمر بن سليمان التونسي[8] في تونس عام 1204هـ /1789م وتوفى عام 1274هـ /1857م. نشأ في مصر، وتلقى تعليمه في الأزهر. بدأ رحلته إقليم دارفور بالسودان وهو في سن الرابعة عشرة من عمره، وكان غرض الرحلة اللحاق بوالده الذي كان قد نزح من مصر إلى السودان. عاش محمد التونسي في إقليم دارفور

مدة سبع سنوات تقريبا ألم خلالها بأحوال الإقليم وصفات أهله، ومظاهر الحياة الاجتماعية. صدر كتابه عن السودان بعنوان (رحلة تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان) ونشره عام 1850. كتب التونسي عدة كتب أخرى، كما قام بعدة رحلات أخرى إلى تونس ووادای.

تحدث التونسي عن إقليم دارفور وأشار إليه باعتباره الإقليم الثالث من ممالك السودان. ويوضح للقارئ أن ترتيب الأقاليم قد يختلف وفق جهة دخول القادم إلى السودان، ويقول في هذا الصدد: (إن القادم من الشرق إلى بلاد السودان، أول مملكة و إقليم يعرض له مملكة سنار، ثم كردفال، ثم دارفور، فظهر أنها الإقليم الثالث). أما (الذي يأتي من الغرب فأبعد ملا الأول، و تنبكتو الثاني، ونفه الثالث). وفي إطار وصفه للأماكن، ومظاهر البيئة وبعض العادات والتقاليد ننقل النصين التاليين:

مقتطف في صفة دافور وأهلها

[لطيفة: هذا الجبل لا يرتفع عنه السحاب في السنة إلا أياما قلائل، ولكثرة المطر يزرعرن القمح، وينبت عندهم قمح لا يوجد نظيره إلا في بلاد المغرب، أو في أ وروبا، لأنه حسن جدا. وبقية دارفور لا ينبت عندهم قمح لعدم الأرض الصالحة، ولعدم الأمطار إلا ما قل، كأرض كوبيه، وكبكابية فإنه يزرع فيها القمح ويسقى بماء الآبار، حتى يتم نضجه.

ومن غرائب عوائدهم أن الرجل لا يتزوج المرأة حتى يصاحبها مدة وتحمل منه مرة أو مرتين. وحينئذ يقال إنها ولود، فيعقد عليها ويعاشرها...

ومن طبيعتهم الجفاء وسوء الخلق، وخصوصا إذا كانوا سكارى.

ومن طبيعتهم البخل الزائد، لا يقرون ضيفا إلا إذا كان من ذوي قرابتهم، أو لهم به علقه، أو كان إنسانا يخافون منه. ومن عوائدهم أن الصبيان والبنات والصغار لا يستترون إلا بعد البلوغ، فيلبس الصبي قميصا وتشد الأنثى وسطها بميزل، ويبقى ما زاد عن السرة إلى وجهها بارزا.

ومن عادتهم عدم الترفه والتفنن في المأكل، بل كل ما وجدوه أكلوه، لا يأنفون طعاما، مرا كان أو نتنا، بل ربما أحبوا أكل الطعام المر، واللحم النتن، واستحسنوه على غيره] (9)

[مرة: أن جبل مرة لا يسكنه أعاجم الفور، وأعاجم الفور ثلاث قبائل.

إحداها: كنجارة، وهي تسكن من قرلي إلى الجبيل الصغير المسمى مرة بالخصوص، وهو مرة حقيقة. وبعده بقليل إلى حد دار أباديما، تسكنه الفور المسمون كراكريت، أما الفور الساكنون بدار أديما فيسمون تموركه].

[ومن العجيب في أهل جبل مرة أنهم لا يأكلون من القمح الذي يزرعونه، بل يبيعونه ويستبدلون بثمنه دخنا. وأعجب من ذلك غلظ قلوبهم وحفاوتهم مع أنهم يمتزجون بالنساء امتزاجا كليا. وهذا خلاف المشاع على ألسنة جميع أهل بلاد أوروبا من أن الرجال إذا امتزجوا بالنساء تذهب غلاظة قلوبهم، ويكتسبون الرقة وحسن الطبع] [15].

عادات الفور عند الزواج

[ومن عاداتهم في سن ما قبل الزواج أن الشبان-ذكورا وإناثا-ينشئون جميعا، ويسود بينهم الاختلاط. ففي صغرهم يرعون الأغنام ولا حجاب بينهم أبدا. وربما اصطحب الشاب والصبية من عهد الرعي، وعقدت بينهما المودة التي لا تبلى على مر السنين، فمتى أحبها وأحبته ركن إليها وصار يغار عليها، ولا يرضاها تحادث غيره. وحينئذ يرسل أباه وأمه وأحد أقاربه فيخطبها. فإذا تم الإنفاق بين آل الخطيب والخطيبة جمع الناس لكتابة العقد، وحضر الشهود. فيطلب أهل الخطيبة أموالا كثيرة، وهذه يأخذها الأب والأم، ولكنهم لا يذكرون في عقد الزواج إلا شيئا قليلا منه. فإذا تم العقد يترك الأمر نسيا منسيا لمدة طويلة.

ثم يجتمعون بعد ذلك-أهل الزوج والزوجة-ويتشاورون، فيحددون وقتا يزفون فيه العروسين. فإن كانوا من ذوي الثراء ابتدأ أهلها في تهيئة الذبائح والشراب قبل العرس بأيام كثيرة. ثم يرسلون الرسل إلى أصدقائهم وأحبائهم في البلاد يخبرونهم بيوم العرس. ويكونون قد أحضروا أثناء ذلك ما فيه الكفاية من النبيذ الأحمر المسمى عندهم (أم بلبل)، والبقر والغنم مما سيذبح. فيأتي الناس في اليوم الموعود أفواجا.

وفي يوم الزواج يأتي نساء معهن طبول صغار وكبار، مع كل امرأة ثلاثة طبول: اثنان صغيران والثالث كبير يسمى الدربكة. فتضع كل امرأة الطبل الكبير تحت إبطها اليسرى، وتضع الصغيرين تحته في وضع محاذ له. وتضرب بيدها على الثلاثة. ومجموعة هذه الطبول تسمى (الدولوكة).

وكلما جاءت طائفة من الزائرين خرج النساء بالطبول يضربنها ويغنين كلاما فيه مدح للفتاة. يستقبل أهل العرس كل طائفة من الزائرين-رجالا ونساء-ثم يضعونهم في مكان خاص، ويأتون لهم بالأطعمة والأشربة على حسب مقامهم. فمنهم من يقدمون لهم العصيدة واللحم المسلوق والمزر-المسمى في مصر بالبوظة-ومنهم من يأتون لهم بالفطير والنبيذ الأحمر المسمى (أم بلبل). أما إذا حضر جماعة من العلماء أو الفقهاء فإنهم يقدمون لهم العصيدة واللحم المشوي والسوبيا لأنها لا تسكر] [11]

النموذج الثالث:

نقدم فيما يلي مقتطفات من مذكرات أحد الرحالة المسلمين الذي زار جزر المالديف منذ عهد قريب، وعقد مقارنة بين ما شاهده ومر به من خبرات وما ورد على لسان ابن بطوطة عندما تحدث عن مشاهداته في المكان نفسه:

«كنت أبحث عن غابات النارجيل التي ذكر ابن بطوطة أنها موجودة في هذه الجزر، فأرى أن العاصمة وجزيرة المطار ليس فيهما منه شئ إلا شجيرات متفرقة، فقد قطعها الأهالي لينتفعوا بالأرض التي تشغلها». [12]

ومن الطريف أن نجد في وصفه لما شاهد بالجزيرة اهتماما مماثلا لاهتمام ابن بطوطة بالحديث عن النساء. نورد فيما يلي بعض المقتطفات من كتابه.

«إن النساء في هذه الجزيرة لا يتحجبن مطلقا كما هي عليه الحال في سائر الجزر، إلا أن نساء العاصمة أكثر طراوة ونعومة في المنظر من نساء أهل هذه الجزيرة بحكم كون هؤلاء النسوة من الأرياف.» [13]

«ولقد أدهشني منظر النساء وأنا أنظر إليهن فيما أنظر إليه من أشياء في هذه الجزيرة. فقد كنت أعتقد قبل أن أصل إليها من سيلان أنهن سيكون مستوى الجمال فيهن مثل مستوى الجمال في نساء سيلان، ذلك بأن الموقع الجغرافي لا يكاد يختلف عما هو عليه في سيلان بالنسبة إلى القرب من خط الاستواء، كما أن البيئة الجغرافية أيضا ليست بعيدة عن ساحل سيلان إذ هي بحرية رطبة غزيرة المطر. ولكنني عندما لمحته أول مرة تعجبت من جمال فيهن ليس في السيلانيات، بل ولا في الهنديات

القرييات منهن في جنوب الهند، فهن، رغم أن ألوانهن ليست بعيدة من ألوان السيلانيات والهنديات الجنوبيان، أحسن أجساما، وأندى وجوها، وأكثر تناسبا في التقاطيع، وقاماتهن أكثر اعتدالا، بل إن فيهن مقاييس من الجمال متوفرة قل أن توجد في كثير من النساء حتى الأوروبيات، فهن ذوات قامات ممشوقة، والبدانة المفرطة ليست فيهن منتشرة، والنحافة الزائدة غير موجودة، والصدور البارزة حتى في الصغيرات من النساء ظاهرة، بل إن الصدور البارزة موجودة حتى في المتوسطات من العمر، وإلى جانب الصدور النافرة يلاحظ المرء خصورا ضامرة، مع شعور وافرة وخطوات يخيل إليك أنها قد دربت على مشية فيها الكثير من الجاذبية. أما التقاطع في الوجوه فإنه لا يوجد مثلها في هذه المنطقة. وقد تعجبت من تقاطع هذا الشعب على وجه العموم، وحاولت أن ألحقه بجنس من الأجناس التي عرفتها من قبل فلم أستطع ذلك إلا بأن أقول إن لهم ألوانا تشبه ألوان السودانيين، ولهم تقاطيع هي تقاطيع العرب الخالصين، ولهم قامات هي قامات الحضرميين. وعندما رأيت نساءهم ذكرت ابن بطوطة رحمه الله ووصفه لهن، بل إطراءه إياهن، ووجدت له العذر في ذلك لاسيما بعد أن كان قد زار جنوب الهند، وربما عرف أناسا من أهل سيلان بعد ذلك، وكان وصفه لهن قبل زيارته لجزيرة سيلان.» [14]

لقد وصف ابن بطوطة أهل هذه الجزر (والتي كان قد أطلق عليها اسم ذيبة المهل) أنهم أهل ديانة وصلاح، وأنهم يكرمون الغريب. وفي مقارنة العبودي لتجربته في الجزيرة بتلك التي شهدها ابن بطوطة ننقل النص التالي:

«وما دام الأمر في تفكيري متعلقا بالمقارنة بين ضيافة أهل هذه الجزيرة الودية لابن بطوطة وبين ضيافتي عندهم فإنني ومن واقع ما شاهدته عصر ذلك اليوم أخذت أفكر عند النوم شأن المرء في كل مكان، ولكنني لأمر ما أظنه صوت تغيير المكيف من السرعة العادية إلى السرعة الشديدة انتبهت و إذا بي أبصر السرير الخالي بجانبي فيتبادر إلى ذهني في تلك الحالة التي يكون فيها المرء بين النوم واليقظة قد نام نصف عقله الظاهر وصحا نصف عقله الباطن كما يقول علماء النفس أن تذكرت أن ابن بطوطة حينما زار هذه الجزر أكرمه وزيرها الذي كان هو الحاكم الفعلي، وأن كان

الأمر في الظاهر للسلطانة بنت السلطان، الذي لم يكن له ولد ذكر فنصبوا ابنته سلطانة عليهم، وكان إكرام الوزير بأن خصص له بيتا مفروشا بالفراش المعتاد، وجعل فيه ما يحتاج إليه من طعام، بل أكرمه بإرسال بعض العملة عندهم في ذلك الزمان وهي الودع الذي يستخرجونه من البحر لأنهم كانوا في ذلك الوقت لا يعرفون التعامل بالذهب والفضة أو النحاس، وإنما كانوا يتعاملون بهذا الودع الذي يستخرج من البحر، ثم أكمل الوزير إكرامه بأن أرسل إليه جارية. وكان ابن بطوطة قد رأى جارية أخرى عند الوزير يسميها «مهراتية» من الهند، فتطلعت نفسه إليها أيضا فأرسلها إليه الوزير إضافة إلى الجارية الأولى، ومع ذلك لم يقنع ابن بطوطة بهاتين الجاريتين، بل تزوج من عدة زوجات بعد ذلك أثناء إقامته في هذه الجزيرة التي بلغت مدتها سنة ونصفا. لقد حل الوزير مشكلة ابن بطوطة. وإخواني في مالديف قدموا إلى دارا للضيافة ليس فيها أحد غيري، وهي أفخر أضعافا مضاعفة من الدار التي كان أسلافهم قد أنزلوا فيها ابن بطوطة، والطعام الذي قدموه والفراش الذي أعدوه كان أكثر تكلفة وأعظم نفقة مما قدمه أسلافهم لابن بطوطة إلا أن المشكلة التي حلها أسلافهم لابن بطوطة يتعذر حلها للضيوف المتدينين، لأن عهد الجواري قد انقضى ومضى مع أن الحاجة إلى الجواري باقية، وبقى أن تحل المشكلة بما لا يخدش العرض، ولا يتنافى مع الدين، ولا يترتب التزامات على الضيف لا يريد أن يلتزم بها.»[15]

النموذج الرابع:

نكتفي بما تقدم ذكره من نماذج لبعض الرحالة المسلمين من عصور مختلفة، ونقدم الآن نموذجا لأحد الرحالة غير المسلمين، وهو البريطاني وولفريد ثيسيجر[16] الذي حظي كتابه «رمال العرب» بالشهرة الواسعة التي فاقت كتابات «لورانس العرب». لقد أحب ثيسيجر الصحراء، ووجد فيها ضالته المنشودة، بادئا إياها بصحراء الدناقل بين سهل الحبشة والبحر الأحمر. وقد كتب يقول: (إن رحلتي إلى الدناقل جعلتني لا أصلح للعيش دون رحلات، لقد نمت طموحي وقوت من عزيمتي وشوقي إلى المجاهل. وكان في وسع بلاد النوير أن تشبع ظمئي وتعطشي لمثل هذه الرحلات إلا أن الأعوام الثلاثة في دارفور، ورحلتي الأخيرة إلى تيبستي علمتني أن

أطلب المزيد، وقد وجدت ضالتي فيما بعد في صحاري الجزيرة العربية».
وعن الدناقل كتب ثيسيجر يقول:

«والدناقل هم من القبائل الرحل التي تمت بصلة إلى الصوماليين. وهم يملكون الجمال والخراف والماعز، والأغنياء منهم يملكون الأحصنة التي تستخدم في الغزو. وهم مسلمون اسما، ويتسلم الحكم الرجل المحارب الذي يفوز بأوسع شهرة، ويقرر ذلك عدد الرجال الذين يقتلهم أو يشوههم. ولم تكن هنالك حاجة لقتل رجل في مبارزة عادلة، وكل ما يطلب منه للحصول على هذه الشهرة هو جمع العدد الضروري من الأعضاء البشرية المقطوعة. وكل عملية قتل كانت تخول المحارب أن يتحلى بنوع من الزينة المميزة، كريشة النعام، أو مشط في شعره أو سوار، أو ثوب ملون. ويستطيع المرء بلمحة خاطفة أن يعرف عدد الذين قتلهم ذاك الرجل.

هؤلاء الناس يدفنون موتاهم في أكوام، ويقيمون أنصابا تذكارية تشبه الأقلام الحجرية الصغيرة للمشهورين منهم، ويرسمون خطا من الأحجار المستقيمة أمام كل نصب إحياء لذكراه. ولاحظت أن البلاد ملأى بهذه الأنصاب المنحوسة، وبعضها كان أمامها أكثر من عشرين حجرا. وقد خشيت أن يحدق بي أحد «الدناقل» فأصبح نصبا من الأنصاب»[17].

ومن الصحراء العربية التي قضى فيها ثيسيجر زهاء خمس سنوات، متنقلا بين الأماكن وعابرا للربع الخالي، ومعايشا للبدو في حياتهم اليومية وعلى طريقتهم، نجد لمحات وصفية عديدة عن الحياة البدوية. وعلى سبيل المثال نقدم هذا النص لمحتواه الإثنوجرافي:

«والبدو كمسلمين محتشمون كثيرا ويتجنبون جدا تعرية أجسادهم. كان رفاقي يلبسون دائما الأقمشة التي تغطي وسطهم حتى حين اغتسالهم في الآبار. وقد لاقيت صعوبة في وضع الغطاء بلياقة لدى الجلوس على الأرض. يقول البدو لكل شخص تظهر أعضاؤه «أنفك»، وقد قيل لي مرة أو مرتين قبل أن أتعلم أن أكون أكثر حرصا، ففي المرة الأولى مسحت أنفي معتقدا أن هناك نقطة على مقدمته، لأن الطقس كان شديد البرودة.

وفي البداية، وجدت العيش مع البدو من الأمور الشاقة علي جدا. وخلال السنوات التي قضيتها معهم كنت دائما أجد الإرهاق العقلي أكثر من الإرهاق الجسدي. كان صعبا علي أن أكيف نفسي على طريقة معيشتهم.

كنت معتادا على العزلة، وهنا لم أحظ بشيء منها. إذا أردت أن أكلم أحدا على انفراد كنت أجد ذلك صعبا. حتى إذا ابتعدنا مسافة قليلة كان الآخرون يشكون ويأتون حالا ليسمعوا حديثنا ويشتركون فيه. وكل كلمة قلتها كانت تسمع، وكل حركة كنت أقوم بها كانت تراقب» [18].

وفي إطار وصف البدو وعاداتهم، نأخذ أيضا مقتطفات عن وصف بدو برقة للرحالة المصري الشهير أحمد حسنين (1889-1946) على النحو التالي:

«وبدوي برقة يجري في عروقه دم العرب الذين اجتازوا شمال إفريقية في طريقهم إلى الأندلس، وهو بالرغم من اختلاطه برجال القبائل الأخرى محافظ على كثير من تقاليده العربية القديمة، فجريمة القتل عند السنوسيين تفصل فيها قوانين البدو الخاصة. والعادة أن يتداخل الأخوان في الخصومات، ويصلح ذات البين بين المتخاصمين، فيأخذ القاتل وشيخا من شيوخ قبيلته، ويقصد خيام المقتول فينصب خيامه على مقربة منها، ثم يتقدم مع القاتل إلى أفراد أسرة القتيل قاتلا: «معي قاتل رجلكم»، ثم يأخذ بيده ويقول: «هذا قاتل ولدكم أسلمكم إياه فافعلوا به ما أنتم فاعلون». فيكون الجواب عادة. «سامحه الله وأنزل عليه عدله و رحمته».

ثم يأخذ الأخوان بعد ذلك في تسوية مقدار الدية وهي في الغالب ثلاثة آلاف ريال وعبد يكون معروف الثمن في سوق الرقيق. ولأقارب القتيل حق الاختيار بين قبض المال أو أخذ قيمته جمالا وغنما وما إليهما من حوائج البدو. فإن آثروا المال قسم دفعه على أقساط تجري من سنة إلى ثلاث سنين واتفق على ذلك وانتهى الأمر. وقد يحدث في أحوال نادرة أو يقع إذا كان طلب الثأر مستحكما بين رجال القبيلتين أن يرفض قبول الدية، ومعنى هذا أن في نية قبيلة القتيل أن تقتل قاتله، أو أحد أقاربه، أو رأسا من رؤوس قبيلته.

وشبان البدو وعذراهم مطلقون في الاختلاط بعضهم ببعض، ولا تحجب المرأة إلا في الأسر الكبيرة. ويعرف الشاب موضع أمله في الزواج فيقصد خيامها فيغنيها من شعره، فإن مالت نفسها إليه خرجت وساجلته الغناء من متولها أومن منقولها. ويقصد الشاب أهلها بعد ذلك ويدفع المهران تم الاتفاق ثم يعود إليها في حفل من أصحابها، وبأخذها إلى داره، تحف بهما الفرسان المخطرة، وتدوي فوق رؤوسهما طلقات البنادق.

وقد يفر الحبيب بحبيبته فينتهي الأمر بين قبيلتيهما بسفك الدماء لأن البدو يعدون الفار بحبيبته سارقا إياها. وعقود الزواج يجريها الأخوان، ويتم العقد وفقا للشرع الإسلامي الشريف، والزواج عند العرب في سن مبكرة تتوقف على نمو البنت، والغالب أن تتزوج البنت في سن الثالثة عشرة و الرابعة عشرة، ويتزوج الشاب بين السابعة عشرة والعشرين، والقادر من البدو يتزوج اثنتين أو أكثر، ولكن الأولى في هذه الحال تبقى سيدة الدار، بيدها أمر تدبيرها، وتفضل على ضراتها بما فيهن أقربهن وأجلهن إلى بعلها في كل ما يتعلق بالشؤون المنزلية». (المصدر: أعلام الجغرافيين العرب، ص 693- 694)

3- أساسيات المنهج الإثنوجرافي عند الرحالة:

بعد الحديث عن المحتوى الإثنوجرافي في كتابات الرحالة ننتقل إلى مسألة المنهج لنجد أن العديد من الرحالة القدامى خاصة قد جمعوا مادتهم، و دونوها على أساس منهجي تشابه، بل يفوق أحيانا، القواعد المنهجية المتعارف عليها الآن في الدراسات الإثنوجرافية، والتي استمدت أصولها من أعمال مجموعة من الإثنوجرافيين الغربيين. ولقد تناول كثير من الباحثين العرب دراسة المنهج عند العديد من الرحالة المؤرخين مثل أبي الحسن بن عبد الله المسعودي [19]، و عبد اللطيف البغدادي [20]، أو الرحالة الجغرافيين مثل أبي عبد الله ياقوت[21]، وأب ي عبد الله محمد بن إدريس بن يحى المشهور بالإدريسي[22]، أو الرحالة الطوافة كما فعل المؤرخ حسين مؤنس مع ابن بطوطة[23]. لم يقتصر الأمر على الاهتمام بالتحليل المنهجي لمادة أدب الرحلات على الدارسين العرب، إذ إن المستشرقين قد أولوا أيضا هذا الموضوع اهتماما خاصا.

نقتصر في حديثنا عن المنهج الإثنوجرافي في كتابات الرحالة على تقديم بعض الملاحظات المنهجية المستقاة من أعمال كل من الرحالة الجغرافي المقدسي، والرحالة المؤرخ، والعالم الإثنوجرافي أبي الريحان البيروني [24] (362/ 440هـ - 973/1048 م)، والعالم الرحالة نيبود. ونظرا لأهمية ما أورده المقدسي في مقدمة كتابه «أحسن التقاسيم» من ناحية أنه يفصح عن منهجه العقلي، وطريقة جمعه للمادة، نرى أن نذكر النص بأكمله، ثم

نستخلص منه بعض القواعد المنهجية التي أضحت الآن جزءا رئيسا من المنهج الإثنوجرافي. كتب المقدسي يقول:

«وما تم لي جمعه إلا بعد جولاتي في البلدان، ودخولي أقاليم الإسلام، ولقائي العلماء، وخدمتي الملوك، ومجالستي القضاة، ودرسي على الفقهاء، واختلافي إلى الأدباء والقراء، وكتبة الحديث، ومخالطة الزهاد والمتصوفين، وحضور مجالس القصاص والمذكرين، مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعاشرة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفتها، ومساحة الأقاليم بالفراسخ حتى أتقنتها، ودوراني على التخوم حتى حررتها، وتنقلي إلى الأجناد حتى عرفتها، وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها، وتفطني في الألسن والألوان حتى رتبتها، وتدبري في الكور حتى فصلتها، وبحثي عن الأخرجة حتى أحصيتها، مع ذوق الهوا، ووزن الماء، و شدة العناء، وبذل المال، وطلب الحلال، و ترك المعصية، ولزوم النصح للمسلمين بالحسبة، والصبر على الذل والغربة، والمراقبة لله والخشية، بعدما رغبت نفسي في الأجر، وطمعتها في حسن الذكر، وخوفتها من الإثم، وتجنبت الكذب والطغيان، وتحرزت بالحجج من الطعان، ولم أودعه المجاز والمحال، ولا سمعت إلا قول الثبات من الرجال، أعاننا الله على ما قصدناه، و فقنا لما يحبه ويرضاه، فإن له عابدون، وإليه راجعون[25].»

مما تقدم ذكره، في النص، نجد أن المقدسي قد أبرز قيمة الرحلة والتجوال في جمع المادة، أي أنه أكد ضرورة المعاينة الشخصية عن طريق الملاحظة المباشرة-والمعاشرة مع كل أحد على تعبيره-أي الاختلاط مع الناس، علية القوم منهم وعامتهم، والذي اتخذ من بعضهم، الذي سماهم «الثقات من الرجال» مصادر إخبارية للمعلومات. وهكذا يفعل الإثنوجرافيون المحدثون في جمع المادة عن طريق الملاحظة مع المشاركة والاعتماد على مجموعة من «الإخباريين»، الذين يطلعونهم على ما لم تستطع أعينهم رؤيته، وأن يشرحوا لهم علة ما يستعصي على فهمهم من أمور. علاوة على ذلك فلقد أوضح النص بعض الصفات الشخصية التي يجب أن يتحلى بها الرحالة والباحث، والتي تشكل في ذاتها جزءا متكاملا من المنهج. يدعو المقدسي مثلا إلى الصبر على الغربة ومعاناة السفر، والتحقق من القول بالرجوع إلى مصادر الثقة. هذا علاوة على ضرورة تجنب الكذب والمغالاة، بمعنى أنه كان يسعى

إلى تقليل عنصر الذات وانحيازاته بقدر الإمكان، فهو لا يأخذ الأمور على علاتها، ولا يصبغها بما تمليه عليه أهواؤه، بل يسعى إلى التحقيق فيها، وسبر غورها عن طريق الاختلاط والحوار مع الفقهاء والأدباء، والزهاد والمتصوفين على حد سواء. ليس هذا فحسب، بل لقد وجدنا في باب ما عاينت من الأسباب إبرازا لمسألة الفصل بين المشاهد والمروى والمقروء، حيث يقول المقدسي: «فانتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب وغيره. وما بقيت خزانة ملك إلا وقد لزمتها، ولا تصانيف فرقة إلا وقد تفحصتها، ولا مذاهب قوم إلا وقد عرفتها، ولا أهل زهد إلا وقد خالطتهم، ولا مذكرو بلد إلا وقد شاهدتهم حتى استقام لي ما ابتغيته في هذا الباب[26].

ننتقل الآن إلى نموذجنا التالي، وهو يخص أبا الريحان البيروني صاحب كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة». ولقد أجمع الباحثون العرب والمستشرقون على علو شأن البيروني بين الرحالة والمؤرخين المسلمين، وأن منهجه قد تميز على غيره في كثير من الأمور حتى اعتبره البعض منهجا علميا في وصف ودراسة الحضارات الإنسانية. أما عن البيروني نفسه فقد برز كأكبر شخصية علمية إبان النصف الأول من القرن الخامس الهجري، إلى حد أن أطلق جورج سارتون-وهو مؤرخ تاريخ العلوم الشهير- على النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي اسم «عصر البيروني». وعن الكتاب يكتب أحمد الساداتي «أن البيروني قد انتهى من تأليف هذا الكتاب عام 423هـ- 1031م، أي بعد مرور عام ونصف عام على وفاة السلطان محمود الغزنوي[27] الذي جاء به من خوارزم إلى غزنة وصحبه معه في غزواته الهندية». ويعد الكتاب وثيقة تاريخية إثنوجرافية[28]، إذ إن ما تميز به الكتاب عما سبق نشره عن الهند. إن «البيروني لم يدرس طبيعة هذه البلاد وأحوال سكانها فحسب، بل درس كذلك لغتها وآدابها في مختلف بيئاتها، ووقف بنفسه على رسومها وتقاليدها. وهو فيما يكتبه عنها يعتمد على ما شاهده بنفسه وسمعه بأذنيه أكثر مما يعتمد على ما قرأه»[29]. و في هذا الصدد نجده يستهل كتابه بقوله: «إنما صدق القائل ليس الخبر كالعيان، لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله»[30]. و رأينا أن البيروني قد وضع في هذه العبارة

أساسا منهجيا هاما تشكلت على أساسه انطلاقة «الدراسات الحقلية الإثنوجرافية» التي أدت بدورها إلى نقلة كبرى من الاتجاه النظري التطوري في دراسة الحضارة الإنسانية، الذي ساد الفكر الأوروبي إبان القرن التاسع عشر بصفة خاصة، إلى دراسة المجتمعات الإنسانية كل على حدة، وذلك عن طريق الاتصال المباشر بالمكان والناس، ورصد وقائع الحياة اليومية، أي عن «طريقة العيان ولبس الخبر»-على حد تعبير البيروني-.

إن الإثنوجرافيين الأوروبيين الرواد قد أوصوا بضرورة معرفة لغة المجتمع محل الدراسة، ليس ذلك بقصد تسهيل الاتصال بين الباحث والناس فحسب، وإنما لإدراكهم للصلة الوثيقة بين اللغة والثقافة. ولقد بلغ البيروني بدراسته للسنسكريتية ما لم يبلغه غيره من علماء عصره، وكان دائم المقارنة بين اللغة العربية والسنسكريتية، وأن معرفته بلغة الهنود جعلته يقرأ لهم ويتفهم ثقافتهم من منظورهم. فالدراية إذا بلغة مجتمع الدراسة تفيد في الرجوع إلى تراثها، واستقصاء المعرفة من أصولها، ومن داخل المجتمع ذاته. وبهذا يأتي تفسير الوقائع تفسيرا باطنيا (أي من الداخل)، وذلك في مقابل التفسير أو التأويل الذي يستند إلى ثقافة أخرى، هي ثقافة الباحث والتفسير الباطني هو الاتجاه الحديث في الدراسات الإثنوجرافية الغربية. وفي إطار مبحثه لثقافة الهنود ونظم مجتمعهم، وعلمه باللغة الفارسية، وقراءته لكتب التراث اليوناني كان البيروني يقارن بين حضارة الهند وحضارتي اليونان والفرس أيضا.

علاوة على كل ما تقدم كان البيروني محيطا إحاطة جيدة بمعارف عصره، الأمر الذي انعكس على مادة كتابه عن الهند، وكتبه الأخرى على حد سواء، «وكان حريصا كل الحرص على التثبت واليقين في كل ما ينقل أو يقرأ، فلا يتردد في طلب إيضاح ما يغمض عليه أو يتشكك في صحته». إن إقامته الطويلة بالهند، والتي قد بلغت حوالي أربعين عاما، مكنته من الدراسة المتعمقة للمجتمع الهندي. ونحن في الإثنوجرافيا نرى في الإقامة بالمجتمع محل الدراسة مدة لا تقل عن عام بأي حال من الأحوال شرطا أساسيا للقيام بالدراسة الإثنوجرافية الحقلية، حتى يتسنى للباحث الوقوف على وقائع الأمور الحياتية لمجتمع الدراسة إبان الفصول المتعاقبة وعلى مدار السنة. نضيف أيضا ملاحظة على عنوان الكتاب ذاته، وما ينطوي عليه من

مغزى منهجي. ففي رأينا يفصح العنوان عن موضوع الكتاب بأنه معاينة مباشرة لمجتمع الهند مع إبراز أفكاره ومعتقداته، وأنشطة أهله ونظم حياتهم، دون إصدار أحكام تقويمية تمليها ثقافة الكاتب وخلفيته الدينية. وهنا، وفي العنوان ذاته، تبرز أساسية منهجية هامة في الدراسات الإثنوجرافية، وتلك هي عدم الحكم على الأشياء من منظور الباحث العقائدي أو الحضاري، و إنما ضرورة وصف الأشياء على ما هي عليه، وفي إطار فهم الناس إياها، وليس تصور الباحث ذاته. وبمعنى آخر، فالإثنوجرافيا لا تسعى إلى التقويم، و إنما أهدت إلى تقديم صورة واقعية وتقريرية للأمور الحياتية لمجتمع ما إبان فترة زمنية معينة.

وعن موضوع الكتاب ومنهجه فلقد نجح البيروني في إبراز صلة الربط بينهما، وإيضاح سبل تحقيق هدفهما. ولقد حدد قصده في عبارات موجزة في بداية ونهاية كتابه. ففي مستهل كتابه كتب يقول: «ليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه أيراد حجج المقدم ومناقضيه الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم». و إننا لنعطي عبارة «أورد كلام الهند على وجهه»أهمية خاصة نظرا لاتفاقها تماما مع ما تصبو إليه الإثنوجرافيا المعاصرة من رصد ثقافة مجتمع معين كما يراها ويفسرها أهل هذا المجتمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن البيروني يحدد هدفه في نهاية الكتاب أيضا، وفي إيجاز مع الوضوح حين يقول: «و نرى فيما قصصناه كفاية لمن أراد مداخلة الهند فخاطبهم في المطالب بحقيقة ما هم عليه،.ونتساءل هنا أليست المداخلة مع الشعوب على أساس فهم حقيقة ما هم عليه هي بالأمر الذي سعى الإثنوجرافيون دائما إلى تحقيقه؟ وهكذا أوضحه البيروني بصفة جلية. وإذا كان المقدسي قد دعا إلى علم دراسة ثقافات الشعوب، كما وضع تصورا لمحتوى الدراسة، فقد وضع كلاهما (المقدسي والبيروني) العديد من أساسيات المنهج الإثنوجرافي التي يحرص الإثنوجرافيون المعاصرون على الالتزام بها. فالإلمام بلغة مجتمع الدراسة، والإقامة الفعلية بمكان الدراسة، ومخالطة الناس ومشاركتهم في أنشطتهم وأعمالهم، والوقوف على فاعليات سلوكهم وأساس معتقداتهم من واقع تفكيرهم، والاستعانة بأهل الثقة، وكافة المصادر الأخرى في استخبار

أمر المشاهد والمروى مع الاستعانة بالمقارنات لاستجلاء أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات، كلها أمور قد تبلورت الآن كأساسيات المعمل الإثنوجرافي في شكله المعاصر.

وهكذا قدمنا نموذجين من الرحالة القدامى، الأمر الذي يجعلنا نقدم فيما يلي إشارة لمنهجية أحد رحالة العصر الحديث، وهو الدنماركي كارستن نيبور، الذي تصفه الكاتبة الفرنسية جاكلين بيرين بأنه النموذج الكامل للرحالة العالم ذي النزعة الإنسانية[30]. لقد كان نيبور عضوا في بعثة علمية أرسلها ملك الدنمارك في أكتوبر عام 1762، وكانت مكلفة بقصد جمع المعلومات عن شبه الجزيرة العربية. تضمنت البعثة خمسة علماء من تخصصات مختلفة وخادما، ولم يعد من الرحلة إلا نيبور. ويذكر نيبور أن سبب موت رفاقه يعود إلى«تسرعهم المفرط في رؤية البلاد، دون أن تردعهم الحرارة المحرقة عن ذلك، فتعرضوا لتعب مضن. أضف إلى ذلك أنهم لم يعتقدوا (على حد قول نيبور) أن من الواجب عليهم اقتباس نمط المعيشة (الصحراوية)، بل ظلوا في مجتمعهم الصغير محتفظين بعاداتهم الأوروبية، يتناولون كثيرا من اللحوم، ويتمتعون طويلا بهواء الليل البارد، ولا يحتاطون للاختلاف الشديد ما بين مناخ الليل ومناخ النهار، ول ا يحترسون من ندى الصباح الذي كان العرب يحترسون منه، فلا ينامون بدون غطاء». وتقول الكاتبة بيرين أنه في ضوء هذه التجربة قرر نيبور أن يتعود طريقة المعيشة الشرقية، وذلك ما أكسبه صحة ممتازة. وبعمله هذا لم يعد يلاقي أي صعوبة مع سكان هذه البلاد. [32]

ولنقرأ كيف علم نيبور نفسه التعود على طريقة معيشة الصحراء، وكيف ذهب مذهب الناس أنفسهم، وهي مماثلة لما يقترحه الإثنوجرافيون أنفسهم كإحدى الوسائل الفعالة لكسب الثقة والتأقلم، وفهم منطقية أسلوب الحياة. وعن هذا كتبت بيرين قائلة:

«لقد كان نيبور يسافر راكبا حمارا كمسافر عادي، ومتزييا بالزي التركي من عمامة إلى رداء من دون أكمام فوق قميص من الكتان إلى زوج من البوابيج، وكان يستخدم سجادة صغيرة كبردعة لحماره، وسفرة لطعامه، وفراشا لنومه، ويحمل معه معطفا يتغطى به ليلا، وقربة ماء، وآلات للقياس: كالبوصلة، والساعة، وربع الدائرة الخاصة بعلم الفلك التي كان قد صنعها

أستاذ من غوتنجن، والمنظار لمراقبة الكواكب، وبعض الكتب. وكان قد تعود الاستغناء عن كل رفاهية، وأكل الخبز الرديء.

بهذا الزي لم يكن يلفت الأنظار إليه، ولم يكن يحاول مقابلة الشخصيات الهامة إذ كان قد شعر أن هؤلاء لا يعرفون عادة إلا الشيء القليل، ولا يكلفون أنفسهم عناء تلقينهم رجلا أجنبيا. كان يتكلم من العربية ما فيه الكفاية، فقد بدأ يتعلمها قبل قيامه بالرحلة، واتفق منذ وصوله مع رجل ماروني، كان يتكلم الإيطالية، على أن يعلمه لغة البلاد العامية. وكان يبذل جهوده للتعرف إلى التجار، أو العلماء، أو أي شخص سواء أكان يهوديا أم بدويا أم أوروبيا مارقا من دينه، شريطة أن يكون قادرا على الإجابة عن أسئلته، فإن لديه من الأسئلة ما يستطيع أن يلقيه حول كل شئ، وكان باستطاعة كل إنسان أن ينيره عن أمر من الأمور. فكان يسأل الحاخام عن الكلمات العبرانية، والفقيه العربي عن الشريعة الإسلامية، وأي إنسان كان عن الأماكن والعادات، والأمور المختلفة، وقد علم كيف يستفيد من المعرفة التي كان قد جمعها رجل هولندي اعتنق الإسلام، و أولع بتاريخ الأمراء الحاكمين، وقضى بضع سنوات في إعداده.

لم يكن يحسن الاستفهام عن روية فحسب، بل كان يغربل المعلومات التي يحصل عليها بغربال عقل نقاد. وكان يلقي الأسئلة ذاتها على عدة أشخاص، قدر ما يستطيع، فيتمكن من مراقبة أصلح الأجوبة والحكم عليها. وعندما لا يتمكن من التثبت من صحة رواية ما كان ينقلها على علاتها، منبها القارئ إلى أنه تركها لحكمه، وهكذا كانت المعلومات التي يحصل عليها دقيقة.

4- كتابات الرحالة ودراسات الإثنوجرافيين.

وهكذا نجد موضوع ومنهج الإثنوجرافيا في ثنايا كتابات الرحالة أن لم تكن الدراسة الإثنوجرافية هدفهم الأساسي. ومع أن الرحلة، أي الانتقال من موطن الشخص إلى أقطار وبلدان بعيدة، تشكل متطلبا رئيسا للدراسة الحقلية الإثنوجرافية [24]، إلا أن الإثنوجرافي لا يهتم بالرحلة لذاتها، وما ينجم عنها من أحداث ومواقف قدر اهتمامه بوصف المكان الذي قصده، و الناس الذين تعايش معهم لفترة طالت أم قصرت. ذلك على عكس الرحالة

الذي تشكل الرحلة عنده الموضوع والهدف، ويأتي الوصف للمكان والناس في إطار حكاية الرحلة ذاتها. ولمزيد من الإيضاح يمكن القول: إنه إذا قلنا إن أدب الرحلات يصور أساسا خبرة اتصال الرحلة بثقافة معينة (أو عدة ثقافات) فإن الإثنوجرافيا تهدف أولا إلى وصف وتحليل الثقافة (أو الثقافات) ذاتها.

ومن جهة أخرى، فبينما يقوم الإثنوجرافي برحلته قاصدا مجتمعا بعينه لدراسته دراسة مركزة تستدعي منه الإقامة الدراسية مدة لا تقل عن عام بأي حال، حتى يتسنى له الوقوف على أنشطة المجتمع وطبيعة الحياة اليومية، وما يصاحبها من تقاليد وعادات وطقوس على مدار الفصول الأربعة، كما سبق أن أشرنا، فإن الرحالة غير ملتزم بالبقاء في مكان معين لمدة محددة، وهو غير مقيد أيضا بموضوعات معينة يجمع مادته حولها، أو يتبع أساليب مقننة ومتعارفا عليها في الحصول على هذه المادة. علاوة على ذلك، فبينما يتوقع من الإثنوجرافي إعداد مادته وتحليلها ونشرها فيما اصطلح عل تسميته «بالمونوجراف» (أي وثيقة الوصف المتكامل لثقافة معينة) فإن الرحالة قد ينتهي به الأمر إلى تدوين مذكرات عن الرحلة، أو ربما يحتفظ بوقائعها وأحداثها في ذاكرته، ويكتفي براويتها لكل من يرغب في الاستماع إليها. إن نتاج العمل الإثنوجرافي هو «الدراسة» التي تخضع لقواعد وأصول معينة[35]، أما أدب الرحلات فهو «رواية التفاعل بين الذات والآخر»، والذي يترك فيه للرحالة حرية التعبير الكاملة، وأن يطرق من الموضوعات ما يراه هاما أو شيقا. لا يقصد، من هذا، أن العمل الإثنوجرافي يتصف بالموضوعية، وأن مادة الرحلات ذاتية، بمعنى أنها تتضمن تحيزا ثقافيا صارخا من قبل الرحالة لأن الإثنوجرافيا لا تخلو أيضا من التحيز- الذي لا يرد في نظرنا-إلى شخصية وخصال الباحث فقط، وإنما إلى توجهه الذهني (الفكري) أيضا.

فمن ناحية عامل الشخصية نجد أن له أثرا كبيرا في تشكيل نوعية كل من روايات الرحالة والدراسات الإثنوجرافية، وتحديد مصداقيتها. ولقد قرأنا قول الفيلسوف زكي نجيب محمود في كتابه «أيام في أمريكا». «أنه لا تناقض في أن يسافر اثنان إلى بلد واحد، كل منهم يسمع شيئا غير الذي سمعه الآخر، أو يرى سببا غير الذي رآه الآخر، وليس في الانطباع ما

يوصف بالخطأ» يبدو أن المؤرخ حسين مؤنس يرى مثل هذا الرأي عند تحليله ما ورد عن بعض روايات ابن بطوطة عن السلطان تغلق وأحواله وخبراته في الهند التي أقام بها حوالي ثماني سنوات، فيكتب عن ابن بطوطة قائلا:

«لا سبيل لنا إلا أن نأخذ كلامه على علاته، أو نمر به مر الكرام، فكلامه هنا يتعلق بشخصه، وما جرى له في الهند، ولا يهم كثيرا أن نصدقه أو لا نصدقه، ولكننا ينبغي أن نرده للنظر في كلامه هذا إذا أردنا حقيقة أن نعرف أخلاق هذا الرجل ونسبر شخصيته، وهي شخصية بسيطة أو قل واضحة. فهذا رجل يحب الحياة، أحبها في الرحلة والمشاهدة، وأحبها في رؤية الأولياء الصالحين والفوز ببركاتهم، وأحبها في الاستمتاع بصحبة العلماء والفقهاء والعيش مع طلبة العلم في الزوايا والتكايا والمدارس. وأحبها في الحج إلى بيت الله الحرام والمجاورة مع العباد الصالحين، وأحبها في ترف الهند و يسر الحصول على المال من الملوك، فأخذ يستزيد منه. وفي سبيل ذلك تصاغر وادعى الدين وحصل على المال ووصل إلى القضاء والسفارة. وفي أحاديثه عن الهند وأعاجيبها ومحرقها وبراهمتها وكهنتها نحس حب الحياة، وما فيها يملأ قلب هذا الرجل الطريف. وهذا أصدق وصف للرجل: إنه إنسان طريف يحب كل طريف». [36].

إن ما جاء من مادة عن الهند بقلم رحالة آخر و هو أبو الريحان البيروني يشكل نوعية تختلف تماما عن الموضوعات التي تطرق إليها ابن بطولة والأحداث التي عاشها. يرجع ذلك بطبيعة الحال إلى اختلاف في الزمن والأحداث بين الاثنين، إلا أن البون الشاسع في شخصية الرحالتين قد نتج منه نوعان مختلفان تماما في وصف أوضاع الهند تحت الحكم الإسلامي، وما اتصل بالناس ومعتقداتهم، علومهم وأوجه حياتهم. فبينما كان ابن بطوطة (رجلا مسافرا يلتمس الطرائف، ويبحث عن الغرائب ويعشق العجائب»[37] كان البيروني دارسا ومحققا لما يشاهد ويسمع. لم يكن ابن بطوطة بالفقيه الكبير-لأن كان قد تولى القضاء واختير للسفارة، ونال من المال الكثير-ولكن أبا الريحان البيروني كان عالما، ومفكرا، وقارئا لعلوم عصره وناقدا لها حتى أصبح-كما يذكر أحمد الساداتي في مقالة عنه-أعظم علماء عصره بلا شبهة، بعد أن جاب الهند سنين طويلة وحذق لغتها،

وخالط أهلها، واستمع إلى بيان معارفهم من أفواه علمائهم، وغاص في بطون متونهم، ليخرج على الناس من بعد ذلك بأول وأوفى ما كتب عنهم، بلسان عربي مبين». وهكذا جاء مؤلف تحقيق ما للهند للبيروني كتاب دراسة وعلم، بينما جاءت روايات ابن بطولة عن الهند مادة للطرائف والحكايات والأحداث وتفاعله معها، الأمر الذي يكمل الواحد الآخر، ويجعل من مادة الرحالتين أهمية كبيرة في المعرفة بالهند وأوضاعها في ذلك الوقت.

وهكذا كان أمر اختلاف الشخصية بين الرحالتين البيروني وابن بطوطة، فإن شخصية الباحث وتكوينه الذهني والنفسي غالبا ما يكون لهما أثر أيضا في نتائج الدراسة الإثنوجرافية. إن منهج الملاحظة بالمشاركة يثير أيضا تساؤلا حول موضوعية المادة التي يحصل عليها الباحث الإثنوجرافي في دراسته الحقلية. ارتبط هذا التساؤل بواقعة خاصة بالتناقض في نتائج الدراسة لقرية مكسيكية واحدة بواسطة اثنين من الإثنوجرافيين. ففي عام 1920 درس الأمريكي روبرت ردفيلد قرية تيبوزتلاند المكسيكية، وبعد أربعة عشر عاما (1934) ذهب الأمريكي أوسكار لويس (1914- 1970) إلى القرية نفسها لدراستها. كان قد قرأ لويس بطبيعة الحال نتائج دراسة ردفيلد واحتار في أمرها لأنها جاءت مناقضة تماما لملاحظاته الشخصية. فقد أعطى ردفيلد صورة وردية عن الحياة في تلك القرية المكسيكية حيث وصف أفراد المجتمع بأنهم هادئون سعداء وأصحاء ومتكاتفون في حين أن أوسكار وجد الصورة مختلفة تماما. فالناس كانوا غير متعاونين، والعلاقات الاجتماعية كانت ضعيفة ويشوبها الحقد والحسد والتنافس. قد يذهب البعض إلى تفسير هذا الاختلاف في الصورة التي قدمها كل من الباحثين إلى حدوث تغيرات جذرية في مجتمع القرية خلال الفترة الواقعة بين الدراستين، إلا أن التحليل الدقيق لهذا الموقف قد أوضح أن الاختلاف في النتائج كان انعكاسا لاختلاف في المنطلق الفكري والنظري لكل منهما.

إن تفضيل روبرت ردفيلد للحياة الريفية على الحياة المدنية التي تمثل في نظره مركزا لسوء التنظيم الاجتماعي علاوة على وصفها بالانحلال الثقافي ظل معه إبان دراسته الحقلية، وأسبغ عليها نوعا من التحيز في التركيز على ملاحظة كل ما هو جيد، و إغفال كل ما يمكن أن يشوه تلك

الصورة «الرومانسية» أو الصافية عن الحياة الريفية. هذا بينما نجد أن المنطلق الفكري عند الباحث الأمريكي أوسكار لويس قد جاء مناقضا تماما لوضع ردفيلد، حيث بدأ لويس دراسته باعتقاده أن الريف يمثل حياة الفقر والشقاء. وقد أثرت هذه النظرة الفرضية في استقصاء لويس لكل ما يثبت صحته، ووجد أن الحياة الريفية مطابقة لأنماط الحياة الأخرى، فهي لا تخلو من تنافس وعدم تعاون من جهة بعض الأفراد والجماعات خصوصا عندما تكون فرص الموارد غير متكافئة بالنسبة لأفراد المجتمع، كما أن الفقر يولد الشك والتنافس والحسد بين الأفراد. وبينما يقر الإثنوجرافيون خطأ كل من ردفيلد ولويس إلا أنه من الصعب أن يطالب الإثنوجرافي بالحد من تحيزه الفكري أو منطلقه الثقافي. فإذا أمكن للباحث التعرف عليهما مقدما، وأمكنه تحييدهما بقدر الإمكان استطاع الوصول إلى نتائج يمكن الأخذ بها. وبمعنى آخر يمكن أن تتحقق الموضوعية-إلى حد ما-إذا استطاع الباحث التعرف على منطلقاته الذاتية والتحكم في أفكاره الشخصية.

أوضحنا الآن ما قد يكون لعامل الشخصية من تأثير في عمل كل من الرحالة أو الإثنوجرافي. ونظرا لأن كليهما ينقل الأخبار ويصور الوقائع-و إن اختلفت وسيلتهما - فإن الأمر يتطلب - على حد تعبير جاكلين بيرين- «فضائل النساك»، وكلفا بالمعرفة الصحيحة، التي يدرك بواسطتها أي زيادة حاسمة يمكن إضافتها إلى المعارف الإنسانية. ورغم ما تزخر به الآن أدبيات البحث الإثنوجرافي من الحديث عن الرحلة والدراسة الإثنوجرافية على حد سواء، من حيث إنها تجربة إنسانية فريدة تترك آثارها على الذات، وما يكتبه الدارسون عن خبراتهم الشخصية في الخروج من مجتمعاتهم والاختلاط بالأقوام الأخرى، وما يستخلصونه من مناهج وأخلاقيات للبحث الإثنوجرافي[39]، فإني أجد فيما كتبه المقدسي في مستهل كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» تصويرا رائعا ونموذجا رائدا للرحالة والإثنوجرافينن على حد سواء، بصدد الإطار العام لوسائل جمع المادة والتحقق منها، وفي أصول الاتصال المباشر مع الناس والمثابرة في البحث والتفهم لوقائع حياتهم اليومية، وأساسيات منظومتهم المعرفية بأنفسهم وبالغير، علاوة على عمق تجربة الرحلة وخبرتها، ومدى صقلها للنفس

والروح وتأثيرها في الفكر والسلوك. ولأهمية ما سطره المقدسي عن خبرته في هذا الإطار فإننا ننقل النص بأكمله على النحو التالي:

«لم يبق شيء مما يلحق المسافرين إلا وقد أخذت منه نصيبا غير الكدية وركوب الكبيرة. فقد تفقهت وتأدبت، وتزهدت وتعبدت، وفقهت وأدبت،، وخطبت على المنابر، وأذنت على المنائر، ، وأتممت في المساجد وذكرت في الجوامع، واختلفت إلى المدارس، ودعوت في المحافل، وتكلمت في المجالس، وأكلت مع الصوفية الهر ائس، ومع النحانقاءينن الرائد، ومع النواتي العصائد، وطردت في الليالي من المساجد، وسحت في البراري، وتهت في الصحارى، ، و صدقت في الورع زمانا، وأكلت الحرام عيانا،، وصحبت عباد جبل لبنان، وخالطت حينا السلطان،، و ملكت العبيد، وحملت على رأسي بالزبيل، وأشرفت مرارا على الغرق، وقطع على قوافلنا الطرق،، و خدمت القضاة والكبرا، وخاطبت السلاطين والوزراء، وصاحبت في الطرق الفساق، وبعت البضائع في الأسواق، وسجنت في الحبوس، وأخذت على أني جاسوس، ، و عاينت حرب الروم في الشواتي، وضرب اللواقيس في الليالي، وجلدت المصاحف بالكرى، واشتريت الماء بالغلا، وركبت الكنائس والخيول، ومشيت في السمائم والثلوج،، ونزلت في عرصة الملوك بين الأجلة، وسكنت بين الجهال في محلة الحاكة،، وكم نلت العز والرفعة، ودبر في قتلي غير مرة، وحجبت وجاورت وغزوت ورابطت،، وشربت بمكة من السقاية السويق، وأكلت الخبز والجلبان بالسيق، ومن ضيافة إبراهيم الخليل، وجميز عسقلان السبيل،، وكسيت خلع الملوك وأمروا لي بالصلات، وعريت وافتقرت مرات، وكاتبني السادات، ، و وبخني الأشراف، وعرضت علي الأوقاف، وخضت للإخلاف، ، ورميت بالبدع، واتهمت بالطمع، ، وأقامني الأمراء والقضاة أمينا، ودخلت في الوصايا وجعلت وكيلا، وامتحنت الطرازين، ورأيت العيارين،، واتبعني الأرذلون، وعاندني الحاسدون،، وسعى بي إلى السلاطين،، و دخلت حمامات طبرية، والقلاع الفارسية،، و رأيت يوم الفوارة، وعيد بر بارة،، وبئر بضاعة، وقصر يعقوب وضياعه،، و مثل هذا كثير. ذكرنا هذا القدر ليعلم الناظر في كتابنا أنا لم نصنفه جزافا، و لارتبناه مجازا،، ويميزه من غيره. فكم بين من قاسى هذه الأسباب وبين من صنف كتابه في الرفاهية ووضعه على السماع، ولقد ذهب لي في هذه الأسفار

فوق عشرة آلاف درهم سوى ما دخل علي من التقصير في أمور الشريعة، ولم يبق رخصة مذهب إلا وقد استعملتها. قد مسحت على القدمين وصليت بمدها فتان ونفرت قبل الزوال، وصليت الفريضة على الدواب ومع نجاسة فاحشة على الثياب. وترك التسبيح في الركوع والسجود وسجود السهو قبل التسليم وجمعت بين الصلوات، وقصرت لا في سفر الطاعات،، غير أني لم أخرج عن قول الفقهاء الأئمة، ولم أدخر صلاة عن وقتها بت، وما سرت في جادة وبيني وبين مدينة عشرة فراسخ فما دونها إلا فارقت القافلة وانفلت إليها لأنظرها قديما، وربما اكتريت رجالا يصحبوني، وجعلت مسيري في الليل لأرجح إلى رفقائي مع إضاعة المال والهم» [40].

نختم هذا الفصل بالإشارة إلى أن ما أشارت إليه جاكلين بيرين «بفضائل النساك» للرحالة، على النحو الذي وجدته عند كارستن نيبور، وأن سلوك الرحالة ومثابرته، على النحو الذي وصفه المقدسي، نادرا ما يتوفر الآن لدى الرحالة المعاصرين، إذ يتداخل العديد من الجوانب الذاتية في توجهات الرحالة والإثنوجرافيين على حد سواء. ولم يعد الأمر يقتصر على اختلاف في الشخصية قدر التباين في المنطلق النظري، أو الموقف الأيديولوجي للرحالة أو الإثنوجرافيين.

الهوامش

(1) نشر في السنوات الأخيرة عدة دراسات غربية عن أدب الرحلات من منظور أدبي و إثنوجرا في. نشير على سبيل المثال إلى الأعمال الآتية:

- Billy T.Traey.D. H. Lawrence and the literature of Travel. UMI Research press,1983.
- Percy G. Adams. Travel Literature and the Evolution of the Novel. The University Press of Kentucky, 1983.
- Paul Fussell Abroad: BritishLiterary Travelling between the wars. New York Oxford University Press,1980.
- Valerie Wheeler. Traveller's Tales: Observations on the Travel Book and Ethnography. Anthropological Quartely, 1986.

(2) وبالرغم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم لنا مشكلة تعدد فروع الأنثروبولوجيا فيحددها في ثلاثة تخصصات رئيسة فقط: وهي الأنثروبولوجيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية. ولعل من أسباب تفضيلنا هذا التعريف أنه يشير ضمنا إلى خاصية مميزة للأنثروبولوجيا وهي النظرة الشمولية في دراسة الإنسان. هناك علوم أخرى كثيرة، طبيعية كانت أم إنسانية، تدرس الإنسان من جانب أو آخر، ولكن الأنثروبولوجيا تشكل في نهاية الأمر منهجا يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري، في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لديها القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية. «أنظر. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، ص 18-19.

(3) عاش شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر المقدسي (المعروف بالبشارى) في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي). ولد في بيت المقدس حوالي «335هـ/ 945م. وتوفي في عام 390هـ». تنقل في أقاليم العالم الإسلامي للتعرف على شعوبها وتقاليدها وبعد كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» الذي ألفه في مدينة شيراز «عام 375 ه / 985 م». ويعد المقدسي نموذجا للجغرافيين الإقليميين المسلمين.

(4) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 1- 2.

(5) نخص بالذكر هنا كتاب «أعلام الجغرافيين العرب» للدكتور عبد الرحمن حميدة، وكتاب «الرحلة والرحالة المسلمون» للدكتور أحمد رمضان أحمد. «أنظر قائمة المراجع».

(6) المقدسي، ص260، و تجدر الإشارة هنا إلى أن المقدسي اقتصر على وصف الأقاليم الإسلامية، وقد قسمها أربعة عشر إقليما: ستة عربية وثمانية للعجم. وقد قسم المقدسي الإقليم إلى كور، ثم لكل كورة قصبة، ثم لكل قصبة مدن. ولقول: «أعلم أنا جعلنا الأمصار كالملوك والقصبات كالحجاب، والمدن كالجند، والقرى كالرجالة» (ص 47). وتجدر الإشارة إلى أن المقدسي قد أبرز في دراسته ووصفه للأقاليم شخصية كل إقليم في خلاصة موجزة، وأهم ما تشتمل عليه هذه الخلاصة عادة هو إبراز أهم سمات المناخ والمذاهب الدينية، واللغات، والقبائل، ومصادر الثروة والأسواق.

(7) المرجع السابق، ص368- 370، «الأفروشة نوع من الحلوى».
(8) أنظر أعلام الجغرافيين العرب، ص 660- 662، للحصول على معلومات وافية عن سيرة محمد بن عمر التونسي.
(9) أعلام الجغرافيين العرب، ص664 0
(10) المرجع السابق، ص 664- 665.
(11) المرجع السابق، ص 667- 668.
(12) محمد العبودي، رحلة إلى جزر المالدبف، ص 12.
(13) المرجع السابق، ص 55.
(14) المرجع السابق، ص 20- 21.
(15) المرجع السابق، ص 28.
(16) ولد الرحالة البريطاني ولفريد تيسيجر في بونيو1910 بأديس أبابا، إذ كان والده سفيرا لأثيوبيا حينذاك. نشر كتابه «رمال العرب» عام 58 19، و أتبعه بكتابين آخرين:«عرب المارش» «1964»، ثم «البدوي الأخير» «1980». و من الطريف عنه أنه وقد بلغ السابعة والسبعين الآن يقتسم إقامته بين شقته المتواضعة في لندن وكوخه البسيط في إحدى قرى كينيا التي يطلق عليه أهلها اسم «قازي جيو» أي الرجل العظيم.. صدر له حديثا (1988) كتابا عن حياته كرحالة بعنوان: The Life of My choice
(17) تيسيجر، رمال العرب، ص 23.
(18) المرجع السابق، ص 64- 65.
(19) أنظر مثلا دراسة سعد زغلول عبد الحميد بعنوان «ابن خلدون مؤرخا»، والتي قارنه فيها بالمسعودي. مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 14، العدد 2, 1983.
(20) أنظر مثلا دراسة محمد توفيق بلبع بعنوان «عبد اللطيف البغدادي: أضواء جديدة على سيرته ومنهجه التاريخي، «مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد 16، العدد 3، الكويت، 1985.
(21) أنظر مثلا كتاب «الإسلام والفكر الجغرافي العربي» لصلاح الشامي، وكذلك كتاب «الرحلة والرحالة المسلمون» لأحمد رمضان احمد.
(22) إضافة للمرجعين السابقين نذكر كتاب «التراث الجغرافي الإسلامي» لمحمد محمود محمدين.
(23) حسين مؤنس بعنوان «أبن بطوطة ورحلاته»، أنظر قائمة مراجع الفصل الأول.
(24) ولد أبو الريحان بن أحمد البيروني عام 362هـ (973م) بظاهر مدينة خوارزم على مقربة من مدينة كييف الروسية حاليا. لا يعرف الكثير عن نشأته إلا أن المستشرق الألماني ساخاو يرى أنه لابد من أن يكون فد نشأ في طبقة اجتماعية على مستوى سمح له بالتعلم. ومن بين أعمال البيروني نذكر كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالبة» الذي كتبه وهو في التاسعة والعشرين من عمره، وفيه تناول تواريخ كافة الأمم والشعوب وحساب السنين عندهم في طبعات متعددة. يمكن للقارئ العربي أن يقرأ عن شخصية وأعمال البيروني في كتاب بعنوان «البيروني» للدكتور أحمد سعيد الدمرداش، سلسلة أعلام الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1980.
(25) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 2- 3.
(26) المقدسي، المرجع السابق، ص 33.
(27) غزا محمود الغزنوي الهند سبع عشرة مرة خلال سبعة وعشرين عاما، ابتداء من عام

391هـ/1000 م، وأعجب بتلك البلاد حتى فكر في الإقامة الدائمة فيها، وظل أبناؤه يحكمون هناك قرابة قرنين من الزمان.(أنظر: مقال الساداتي، ص 130).

(28) أهتم المستشرقون والدارسون المسلمون بأعمال البيروني اهتماما كبيرا. وتجدر الإشارة هنا إلى تحقيق المستشرق الألماني إدوارد ساخاو لكتاب تحقيق ما للهند، وقد كتب مقدمة تحليلية قيمة لهذا العمل.

(29) أنظر مقال الساداتي، 131.

(30) البيروني، تحقيق ما للهند، ص 1.

(31) اكتشاف جزيرة العرب، ص 146.

(32) المرجع السابق، ص 148.

(33) المرجع السابق، ص 156-157.

(34) هكذا فعل رواد الإثنوجرافيا الغربيون. فقد توجه البريطاني رادكلبف براون إلى جزر الأندمان عام 1906، و مكث بها مدة عامين. ومن الجدير بالذكر أن الإثنوجرافي البريطاني الشهير برنسلو مالينوفسكي «وهو من أصل بولندي» قد مكث في جزر الروبرياند زهاء أربع سنوات متواصلة (1914-1918)، وذلك بسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى. وقد مكنته هذه الإقامة الدراسية الطويلة من إجراء دراسة مركزة متعمقة لأهالي هذه الجزر، كما تسنى له من الخبرة العملية ما أهله لوضع أساسيات منهج جمع المادة في الدراسات الإثنوجرافية الحقلية. ونشير أيضا على سبيل المثال إلى أسفار ورحلات فرانز بواز، مؤسس المدرسة الأنثروبولوجية الأمريكية، لجمع المادة الإثنوجرافية، ولا نغفل أيضا ذكر رحلة مارسيل جوريل الشهيرة التي قام بها ما بين داكار وجيبوتي في الثلاثينات من هذا القرن، والتي كان لها تأثر كبير في وضع أساسيات المنهج الإثنوجرافي لدى الفرنسيين. لمزيد من المعلومات عن هؤلاء الإثنوجرافيين، طالع قصة الأنثروبولوجيا، الفصل الخامس خاصة.

(35) يتلقى الآن الإنثوجرافي تدريبا كافيا في الجامعات والمعاهد المتخصصة قبل شروعه في البحث، ويتضمن هذا التدريب الإلمام بلغة مجتمع الدراسة، وأصول جمع المداة الحقلية. و إعداد المونوجراف.

(36) حسين مؤنس، ابن بطوطة ورحلاته، 164.

(37) المرجع السابق، 163.

(38) مقال الساداتي، ص 162-127.

(39) اهتم الإثنوجرافيون الغربيون في السنوات الأخيرة بالحديث عن خبراتهم الشخصية في جمع المادة، وفي التعامل مع الناس والمواقف، ومدى تأثير الرحلة والدراسة فيهم. وقد نشرت عدة مؤلفات عن هذه الخبرات.

(40) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 33-35.

المراجع المشار إليها في هذا الفصل

1-أحمد رمضان أحمد: الرحلة والرحالة المسلمون. دار البيان للطباعة والنشر، جدة (بدون تاريخ). * أحمد سعيد الدمرداش. البيروني، سلسلة أعلام الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1980.

2- أحمد محمد الساداتي: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني». مجلة تراث الإنسانية. المجلد الثالث.

3- أبو الريحان محمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية)، حيدر آباد، 1377هـ/1958م.

4- جاكلين بيرين: اكتشاف جزيرة العرب: خمسة قرون من المغامرة والعلم (ترجمه عن الفرنسية قدري قلعجي وقدم له الشيخ حمد الجاسر). منشورات الفاخرية، بدون تاريخ.

5- حسين مؤنس: ابن بطوطة ورحلاته: تحقيق ودراسة وتحليل، دار المعارف، 1980.

6- حسين فهيم: قصة الأنثروبولوجيا. فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، عدد فبراير 1985.

7- سعد زغلول عبد الحميد: «ابن خلدون مؤرخا»، «تاريخ العرب والبربر في كتاب العبر». مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، 1983.

8- شمس الدين أبو عبد الله المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. بيروت مكتبة خياط،

9- صلاح الدين الشامي: الإسلام والفكر الجغرافي العربي، الإسكندرية، 1979.

10- عبد الرحمن حميدة: أعلام الجغرافيين العرب، دار الفكر، دمشق، 1984.

11- محمد توفيق بلبع: «عبد اللطيف البغدادي:< أضواء جديدة على سيرته ومنهجه التاريخي . مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، الكويت، 1985.

12- محمد محمود محمدين: التراث الجغرافي الإسلامي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض،

13- ولفريد ثيسيجر: رمال العرب (1959)، تعريب نجدة هاجر لإبراهيم عبد الستار، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، 1961.

المبحث الثاني

أدب الرحلات والسعي إلى التراث [1]

تمهيد

تزايد الاهتمام حديثا بمسألة التراث العربي الإسلامي، والحاجة إلى العودة إليه في قراءة جديدة، وفهم أفضل لمقومات الحياة العربية الإسلامية الأصلية بغية تلمس الطريق والوسيلة لنهضة عصرية تستمد أصولها من الذات أكثر مما تأخذ عن الغير. إن للجنس البشري بأجمعه تراثه الإنساني، وهو مجمل ما أنتجه الإنسان-أينما وجد وفي كل العصور-من فكر وعمل، ماديا كان أم روحيا. كذلك، فإن لكل شعب أو أمة تراثه الخاص به، وهو يتصف بالتميز وليس (ضروريا) بالامتياز. والفكرة الأساسية هنا أنه في سعينا إلى التراث لا يجب أن نجمع النصوص ونصبغ عليها هالة قدسية، أو يصل بنا الأمر إلى التفاخر بها، والتعالي على تراث الآخرين، وإنما نحن نلتمس في التراث الأفكار والمناهج التي هي في واقع الأمر ترتبط بحقيقة التفاعل بين الإنسان والبيئة والمجتمع، كما أنها تتبلور في إطار التعامل بين الذات والى خر حضاريا، وذلك في المراحل المختلفة من التاريخ العربي الإسلامي.[2]

ونظرا لأنه-على حد قول المفكر الفرنسي ريمون كاربانتييه-ليس ممكنا أن نحيا دون أن نفكر، وأنه إذا كان علينا أن نحيا في عالم جديد فإن الأمر يقتضي أن نفكر بصورة جديدة[3]، و إذا كان، أيضا، السعي إلى التراث يشكل دعامة رئيسة في الفكر العربي المعاصر فإن تناول التراث ودراسته يجب

أن يستند على منطلقات فكرية غير تقليدية، وأن يخضع لمناظير متعددة ومناهج متنوعة. فمن ناحية المنظور الإثنوجرافي لدراسة أدب الرحلات، (وهو جزء من التراث ولونا من ألوانه) يهدف (كما يذكر أستاذ الأنثروبولوجيا أحمد أبو زيد، ومعه نتفق) «إلى الوصول إلى نظرة متكاملة إلى مناهج البحث في الأعمال، ومدى إمكان الاستعانة بهذه المناهج والمبادئ في إقامة فكر عربي جديد يسترشد بجهود المفكرين السابقين مثلما يسترشد بالفكر العربي المعاصر، ونحن نرى أن من بين مهمات الأنثروبولوجيين العرب في الوقت الحاضر ألا تقتصر جهودهم على إبراز السبق العربي على الغرب فحسب بصدد بعض المفاهيم النظرية، أو جمع المادة الإثنوجرافية، و إنما لا بد من أن تتضمن دراساتهم أيضا الفحص الدقيق للأعمال التراثية، بهدف الكشف عن الجوانب المنهجية المشتركة بين الكتاب، والتي يكونون قد استمدوها من معارفهم وتربيتهم الدينية أساسا». [(4)]

من هذا المنطلق يتناول هذا المبحث في الفصل الثالث معنى وأهمية الرحلة في التراث العربي الإسلامي. نقدم في هذا الفصل أيضا تصنيفا لدوافع القيام بالرحلة عند العرب والمسلمين خاصة إبان الفترة من منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حتى نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). إن تناولنا لموضوع دوافع الرحلة قصد به إبراز مدى ثراء وتنوع مادة كتابات الرحالة الأمر الذي يجعل من أدب الرحلات مصدرا إثنوجرافيا هاما. ومع ذلك فليس هو بالمصدر الوحيد، فهناك أيضا أعمال الأدب العربي المتنوعة.

ننتقل بعد ذلك في الفصل الرابع إلى مسألة منهجية دراسة جوانب التراث الشعبي في كتابات الرحالة. أن حرصنا على تناول هذا الموضوع من زاوية منهجية، وسعينا وراء تطويره يرجعان إلى أن أحد الجوانب الهامة في أدب الرحلات يتضح في إبراز بعض ملامح وعناصر التراث الشعبي الذي غالبا ما أغفلته المدونات التاريخية الرسمية. ولعل من عيوب المؤرخين المسلمين الأول-كما يذكر لنا الكاتب جورج غريب-«أنهم انصرفوا إلى تدوين أخبار الحرب، والفتح، والعزل والولاية، والوفاة مشيحين بأنظارهم عن تاريخ أحوال الدولة، من حيث آدابها و علومها و حضاراتها». [(5)] إن كتابات الرحالة المسلمين تزخر بالقصص والحكايات الشعبية، كما تنقل لنا الكثير

من الأساطير علاوة على الغرائب والطرائف، والثابت أن ما ذكر من أساطير أو عجائب، ومعتقدات شعبية في كتابات بعض المؤرخين مثل المسعودي، والقزويني يرد أصلا إلى كتب الرحالة و رواياتهم.

سبق أن قدمنا في التمهيد للبحث الأول مفهومنا عن الإثنوجرافيا، ولذا تجدر الإشارة هنا إلى أن المأثورات الشعبية جزء لا يتجزأ من الثقافة التي تسعى الإثنوجرافيا إلى وصفها و دراستها، الأمر الذي جعلنا نهتم بطرح موضوع التراث الشعبي في دراستنا لكتابات الرحالة من منظور إثنوجرافي. ففي أدب الرحلة يتضح هذا التلاحم بين الإثنوجرافيا والفولكلور سواء قصد الرحالة ذلك أو لم يقصدوا. وتبرز هذه الصلة الوثيقة الآن في الفكر الإثنوجرافي المعاصر، إذ إنه لا يمكن فهم الثقافة المعاصرة لشعب معين إلا من خلال عمل مشترك بين الإثنرجرافيين والفولكلوريين. فالثقافة-في المعنى الإثنوجرافي-ما هي إلا الواقع المعاش لتراث مورث فكرا وممارسة. إن فهمنا للإثنوجرافيا إذا لا يقتصر على وصف وقائع الحياة اليومية للأقوام، لو إبراز عناصر ثقافتهم المادية والمعنوية فحسب، وإنما يشتمل أيضا على البحث في تراثها الثقافي الثابت والمتغير، ومأثوراتها الشعبية الشفهية. وهكذا تترابط و تتكامل عناصر الدراسة في سياقها العام، الأمر الذي يساعد بلا شك على الوقوف على عمليات التواصل بين الماضي والحاضر، والقديم والحديث، والثابت والمتغير من أوجه الحياة الفكرية.

يقدم الفصل الرابع-إذا-وبصورة أولية-بعض الأفكار والتصورات التي قد تساعد على تطوير منهجية البحث في أدب الرحلات لاستخلاص عناصر التراث الشعبي، وفهم نظامه الفكري وأساسياته المعرفية. ولا يسعنا في التمهيد الثاني إلا أن ندعو إلى تضافر جهود الإثنوجرافيين والفولكلوريين العرب على العمل سويا في مجال دراسات التراث الشعبي أيا كان مصدرها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه من المفيد للغاية خاصة من الناحية العلمية والعملية أن يتم العمل على ربط دراسات التراث الشعبي بالاجتهادات الفكرية الجارية الآن بصدد فهم أشمل وأعمق للثقافة العربية المعاصرة.

الهوامش

(1) اقتبسنا عبارة «السعي إلى التراث» من مقالات الكاتب السيد ياسين التي نشرها في جريدة الشرق الأوسط.

(2) في إطار الأطر الفكرية الجديدة لدراسة التراث العربي الإسلامي، نوصي القارئ بالاطلاع على كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري وخصوصا كتابه بعنوان «نحن والتراث د. كذلك نوصي بالرجوع إلى كتابات المفكر المصري زكي نجيب محمود ولاسيما كتاب تجديد ا لفكر العربي.

(3) انظر ريمون كاربانتييه. معرفة الغير(ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1980.

(4) راجع تمهيد أحمد أبو زيد، بعنوان «موقفنا من التراث» المنشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد سبتمبر 1983، بعنوان قراءات جديدة في كتابات قديمة.

(5) انظر جورج غريب. أدب الرحلات: تاريخه وإعلامه، دار الثقافة، بيروت، 1966.

3 الرحلة في التراث العربي الإسلامي

خلفية عامة:

لقد عرف العرب السفر ومارسوا الترحال في شبه الجزيرة العربية والبلدان المتاخمة، وقاموا برحلتي الشتاء والصيف اللتين ورد ذكرهما في القرآن الكريم [1]، وأبحرت سفنهم في مياه المحيط الهندي حيث اتجهوا شرقا نحو الهند وغربا صوب أفريقيا[2]. حدث هذا كله قبل مجيء الإسلام الذي وسع بدوره آفاق الرحلة العربية وعدد دوافعها. وبهذا بلغت ذروتها، وارتفع شأنها وقيمتها خصوصا خلال فترة الفتوحات الإسلامية وما تلاها من عصر الاستقرار والازدهار، والمعرفة، والحضارة حتى مشارف القرن الخامس الهجري تقريبا (الحادي عشر الميلادي). هنا بدأت معالم التدهور تصيب كافة مجالات الحياة بما في ذلك الرحلات التي خبا نشاطها تدريجيا، وهزلت مادتها، فيما عدا بعض الإستثناءات التي نذكر من بينها رحلات أبي عبد الله اللواتي، الشهير بابن بطوطة (703-779هـ / 1304-1377م)، والمؤرخ الرحالة عبد الرحمن بن خلدون (732-808 هـ/ 1334-1406م). وتجدر الإشارة

هنا إلى أن ابن خلدون قد نوه بأهمية الرحلات، فأورد ذكرها في مقدمته الشهيرة، إذ قال: (والرحلة لا بد منها في طلب العلم، ولاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرحال)[3].

وإلى جانب السعي في طلب العلم والاستفادة من العلماء كان الحج من أهم العوامل، التي دفعت بالمسلمين من كل فج عميق وعلى كل ضامر إلى الرحلة والانتقال. فالحج كان، ولا يزال، رحلة يتشوق إلى أدائها كافة الناس وليس علماؤهم أو فقهاؤهم فقط. ونتيجة ذلك فقد اكتسبت رحلة الحج صفة تراثية شعبية. وتحكي لنا كتب التاريخ ومذكرات الرحالة أنفسهم أن العديد من الحكام والسلاطين قد أقاموا على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة الحجاج، وعهدوا إلى الجنود تأمين طريق الحج وحماية سالكيه، وعن رحلة الحج كتب محمد محمود الصياد: (أن الحجاج، كانوا يتجمعون في قوافل تبدأ صغيرة ثم تنمو كلما تقدم بها الطريق، بما ينضم إليها من وفود، حتى يصبح في النهاية للعراق حجيجه، وللشام حجيجه، ولأفريقيا حاجها، وتسير القافلة في ألفة ونظام وتعاطف شامل، يحميها جنود الحكام، ويرحب بها سكان المدن والقرى في معظم الأحيان، ويزداد الترحيب كلما زاد في القافلة عدد العلماء ورجال الدين) [4].

هذا ولم تقتصر دوافع الرحلة على التزود بالعلم ومقابلة الشيوخ من العلماء، أن كان ذلك قد أصبح في العصور الإسلامية معيارا للحكم على مستوى العلماء، والفقهاء، ولم تقتصر الرحلة أيضا على أداء فريضة الحج، وهي الركن الخامس من أركان الإسلام، وفريضة واجبة الأداء على المسلم ما لم يعوقه عائق من ضعف صحة أو قلة مال، وإنما كانت التجارة، علاوة على ذلك، ومنذ قديم الزمان، أمرا يقتضي القيام بالرحلة والسفر البعيد. ومع أن تجارة المسلمين في العصر الذهبي للدولة الإسلامية كانت قد بلغت شأنا لم تبلغه أي أمة قبل عصر الاكتشافات الجغرافية الأوروبية الحديثة، إلا أن الاجتهاد العربي كان قد أفلح منذ زمن بعيد في اختراق حاجز المسافة ناحية الشرق، وفي انتظام الرحلة العربية في المحيط الهندي [5]. و لعل من أشهر الرحلات البحرية التجارية في المحيط الهندي التي تمت خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري هي رحلة التاجر سليمان السيرافي. ومن التجار الرحالة الذين جاءوا في عصر لاحق نذكر مثلا

ياقوت الحموى (توفى عام 626هـ / 1229م) التي كانت رحلاته للتجارة أساسا، إلا أن مؤلفه الجغرافي (معجم البلدان) قد اكتسب شهرة كبيرة.

إلى جانب ما مسبق ذكره من دوافع للرحلات، والتي كانت في أساسها طوعية وفردية، كان هناك نوع آخر من الرحلات التكليفية [6] بمهمات رسمية من قبل الواثق بالله إلى حصون جبال القوقاز عام (227 هـ). ويرجع سبب الرحلة، كما رواها ابن خرداذبة (توفى حوالي 272 هـ)، إلى أن الخليفة رأى في منامه كأن السد الذي بناه ذو القرنين بينهم وبين يأجوج ومأجوج قد انفتح، فطلب رجلا يخرجه إلى الموضع فيستخبر خبره. وقيل له ما هاهنا أحد يصلح إلا سلام الترجمان، وكان يتكلم ثلاثين لسانا، فدعاه الواثق وقال له: أريد أن تخرج إلى السد حتى تعاينه، وتجيئني بخبره. وضم إليه خمسين رجلا، ووصله بالمال وبرزق سنة، وأمر أن يهيأ للرجال اللبابيد، وتغشى بالأديم (الجلد)، واستعمل لهم اللستبانات بالفراء والركب الخشب، وأعطاهم مئتي بغل لحمل الزاد والعلف [7].

ويدخل في باب التكليف بالرحلة الحاجة أيضا إلى المعلومات والبيانات عن البلدان والشعوب التي امتد إليها الإسلام، وأصبحت جزءا من عالمه. لقد اقتضت ضرورة الحكم والإدارة، وتقدير الثروات وحجم الضرائب أن يكلف الحكام بعض الأشخاص بالقيام برحلات تفقدية لجمع البيانات والحقائق، و تقديم التقارير. وسواء أطلق على هذا النشاط صفة (الجغرافية الإدارية)، أو (كتابة تواريخ الأقاليم)، فقد لعبت الرحلات دور هاما في أدائه.

ومما هو جدير بالذكر-كما يشير أستاذ الجغرافيا صلاح الشامي-أن الرحلة اعتبارا من القرن السادس الهجري (العاشر الميلادي) انطلقت على أوسع مدى، وتجاوزت ديار المسلمين، على أمل أن تحقق أهدافا متنوعة، اقتصادية وهي تعمل لحساب التجارة، ودينية وهي تعمل لحساب فريضة الحج، لو إدارية وهي تعمل لحساب العلاقات بين الدول الإسلامية ومجتمع الدول الخارجي، وعلمية وهي تعمل لحساب العلم وطلب المعرفة) [8]. واستثناء رحلات معينة، أولتها الدولة الاهتمام، وتولت تمويلها، وتحديد أهدافها الرسمية، كانت الرحلة العربية بصفة عامة جهدا ذاتيا واجتهادا شخصيا بحتا.

2- نظرة الإسلام إلى الرحلات:

ورد في كتاب عن الرحلات التي قام بها أحد شيوخ الأزهر الأسبقين، المرحوم محمد الخضر حسين، التونسي الأصل، الذي هاجر إلى المشرق العربي وزار بلدانه طلبا للعلم والتفقه في الدين إلى أن استقر به المقام في مصر حتى وافاه الأجل عام 1958. إن هذا الشيخ الجليل كتب يقول: (إن الإسلام لم يدع وسيلة من وسائل الرقي إلا نبه عليها، وندب إلى العمل بها، وهذا شأنه في الرحلة، فقد دعا إليها راميا إلى أغراض سامية منها. طلب العلم والتفقه في الدين، والمعرفة بأحوال الأمم الحاضرة) (9). ولعل التربية الدينية والالتزام العقائدي لدى المسلمين خصوصا خلال فترة تأسيس دولتهم، وعصر حضارتهم، كان لهما شأن في حثهم على السفر ليروا آيات الله في الآفاق وفي أنفسهم. فالسفر سفران-كما يقول الإمام الغزالي- (سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن إلى الصحارى والفلوات، وسفر يسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السماوات. وأشرف السفرين السفر الباطن. فإن الواقف على الحالة التي نشأ عليها عقيب الولادة، الجامد على ما تلقفه بالتقليد من الآباء والأجداد لازم درجة القصور وقانع بمرتبه النقص ومستبدل بمتسع فضاء-جنة عرضها السماوات والأرض- ظلمة السجن وضيق الحبس) (10).

وفي استرشاده لأهمية الرحلة، ودعوة الإسلام إليها بدأ الرحالة محمد السنوسي كتابه (الرحلة الحجازية) بما سماه (أنموذج السفر)، وأورد فيه من آيات القرآنية الكريمة ما ينبه إلى فضيلة السفر والدعوة إليه. كتب يقول:

(لا يخفى أن الله جلت حكمته لم يجمع منافع الدنيا في أرض واحدة، بل فرق المنافع والجهات أحوج بعضها إلى بعض. ولذلك كانت الأسفار مما تزيدنا علما بقدرة الله وحكمته، وتدعو إلى شكر نعمته. والمسافر يجمع العجائب ويكسب التجارب ويجلب المكاسب. وفي القرآن آيات كثيرة تنبه على فضيلة السفر وتدعو إليها. قال الله تعالى: (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه و إليه النشور). وقال تعالى: (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون). وقال تعالى: (وحملناهم في البر والبحر). وقال تعالى: (قل سيروا في

الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير). وقال تعالى: (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين). وقال تعالى: (أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون). وقال تعالى: (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين). إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة) [11].

وفي إطار هذا المبحث الخاص بنظرة الإسلام إلى الرحلات، والدعوة إليها وتنشيطها، يذكر أستاذ الجغرافيا صلاح الشامي في دراسته القيمة بعنوان (الرحلة عين الجغرافيا المبصرة) أنه (لأن الإسلام دين حضاري متنور، و دوله منفتحة، ولأن التحضر أو التفتح يكفل التقدم ويؤمن حركة الحياة ويدعمها ويبشر بحياة أفضل فلقد أمسك المسلمون بزمام الرحلة وتحمسوا لها. بل والتهب نشاط الرحلة الإسلامية في إطار اهتمام رشيد مطمئن وتحولات تبشر بحياة أفضل وحصاد وفير.

وهكذا نالت الرحلة الإسلامية حقها الكامل من الاهتمام والأمان من ناحية، واستحقاقها الفعال من قوة الدفع والحوافز على الطريق في البر والبحر من ناحية أخرى. وواصل نفر نشيط من المسلمين أصحاب الخبرة في الرحلة أداء دورهم الوظيفي والخروج في الرحلة لإنجاز المهام (المهمات) المنوطة بهم في كل رحلة في البر أو في البحر على حد سواء.) [12]

3- في تقاليد السفر وآداب الرحلة:

إن للسفر في التقاليد الإسلامية آدابا يلتزم بها المسافر من أول نهوضه حتى رجوعه، وقد أوردها الإمام الغزالي تفصيلا. فعند العزم على السفر لابد للمسافر مثلا من رد المظالم وقضاء الديون و إعداد النفقة لمن تلزمه نفقته. عليه أيضا أن (يرد الودائع إن كانت عنده ولا يأخذ لزاده إلا الحلال الطيب، وأن آخذ قدرا يوسع به على رفقائه) [13]. وعن العودة، (فعلى المسافر عندما يقترب من بلدته أن يقول اللهم اجعل لنا قرارا ورزقا حيا)، ثم يرسل لأهله من يبشرهم بقدومه كيلا يقدم عليهم بغتة فيرى ما يكرهه،

ومن الأفضل ألا يصل إليهم ليلا. وينبغي أيضا (أن يحمل لأهل بيته وأقاربه تحفة من مطعوم أو غيره على قدر إمكانه، فذلك سنة) [14]. و لعل من بين الآداب الهامة الأخرى ما ذكر من ضرورة أن يختار المسافر رفيقا؛ (وليكن ممن يعينه على الدين فيتذكر إذا نسى ويعينه ويساعده إذا ذكر، فإن المرء على دين خليله، ولا يعرف الرجل إلا برفيقه) [15]. ومن الآداب الأخرى، الاقتصار في الإقامة وآداب الضيافة. ويذكر الغزالي أنه إذا قصد المسافر أحد المشايخ فلا يقيم ببلدته أكثر من أسبوع أو عشرة أيام، إلا أن طلب الشيخ المق ود منه ذلك. لو إذا كان قصده زيارة أخ فلا يزيد على ثلاثة أيام فهو حد الضيافة إلا إذا شق على أخيه مفارقته. [16]

وكما يحتاج المسافر إلى أن يتزود لدنياه بالطعام والشراب والحاجيات الأخرى، فلا بد له من أن يتزود أيضا لأخرته، وذلك بأن يتعلم أدله القبلة وأحكام الصلاة أثناء السفر. قال الله تعالى: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتتكم الذين كفروا). وكما أجاز القرآن للمسافر الذي يضرب في الأرض (أي يخرج عن محل إقامته) أن يقصر الصلاة سمح له أيضا الجمع بين الصلاتين تقديما أو تأخيرا. هذا ومن التقاليد الإسلامية أيضا (أدعية السفر)، وهي كثيرة نذكر أحدها على النحو التالي:

(عن الأزدي أن ابن عمر علمه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر كبر ثلاثا ثم قال: (سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون: اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى. ومن العمل ما ترضى. اللهم هون علينا سفرنا هذا وأطو لنا بعده: اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل. اللهم إني أعوذ بك من وغثاء السفر وكآبة المنظر في الأهل والمال. وإذا رجع قالهن وزاد فيهن: (آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون). أخرجه أحمد ومسلم [17].

4- الرحلة وأعمال التراث العربي:

لقد ارتبطت الرحلة بكثير من أعمال التراث العربي في جوانبه المتعددة. ففي مجال الكشف الجغرافي ووصف الأقاليم مثلا لعبت الرحلة دورا

كبيرا فيما تضمنته تلك الأعمال من معرفة وبيان أضحيا الآن تراثا تفخر به الأمة العربية الإسلامية، ويشيد بقيمته الدارسون والباحثون والأجانب. وتأكيدا لدور الرحلة في التراث الجغرافي للعرب والمسلمين، فإن عبد الله محمد أحمد المقدسي، أحد أقطاب التراث الجغرافيا العربية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، يؤكد لنا أهمية رحلاته في أنحاء العالم الإسلامي من أجل المعاينة، وجمع المادة العلمية التي سجلها في كتابه الشهير(أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم). يقول المقدسي في مقدمة كتابه:

(نحن لم نبق إقليما إلا وقد دخلناه وأقل سبب إلا وقد عرفناه، وما تركنا مع ذلك البحث والسؤال والنظر في الغيب. انتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام أحدها ما عايناه، والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ما وجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب وغيره. وما بقيت خزانة تلك إلا وقد لزمتها، ولا تصانيف فرقة إلا وقد تصفحتها، ولا مذاهب قوم إلا وقد عرفتها، ولا أهل زهد إلا وقد خالطتهم ولا مذكرو بلد وقد شهدتهم حتى إلى ما ابتغيته في هذا الباب) [18].

وفي إطار الحديث عن الرحلة والتراث الجغرافي، فلا يسعنا إلا أن نذكر أيضا الأندلسي أبا عبد الله محمد بن محمد الإدريسي، صاحب كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق). فلقد أمدته رحلاته المتعددة في أجزاء من أ وروبا، وأقاليم عديدة من البلدان الإسلامية ينبع فياض من المعرفة الجغرافية زادها قيمة حسه الجغرافي، ووصفه الجيد، ومهارته في صناعة و إعداد الخرائط. إن كرته الفضية التي نقش عليها الأقاليم السبعة، وألحقها برسم عشر خرائط جيدة لكل قسم من هذه الأقسام قد توجت أعماله جميعها فأضحت نتاجا فريدا في زمانه، الأمر الذي جعل البعض، يخرون إلى الادريسي أعظم جغرافي العصور الوسطى على الإطلاق.[19]

إذا انتقلنا إلى ذلك الصنف من التراث الذي يتصل بالتاريخ العربي الإسلامي نجد أيضا أن دور الرحلة لا يقل أهمية عن إسهامها الكبير في إثراء المعرفة الجغرافية وأصيلها.

إن أسماء الأعلام وعناوين الأعمال الكثيرة، لسنا هنا بصدد حصرها، ومع ذلك يمكننا أن نشير على سبيل المثال إلى صاحب مؤلف «مروج الذهب

و معادن الجوهر» أبي الحسن علي بن الحسين الشهير بالمسعودي (توفى عام 346هـ / 907م). فرحلات المسعودي هي رحلات علمية ابتغاها الرحالة ليدعم بها دراساته في الجغرافيا والتاريخ.

وفي هذا الشأن قال: (ليس من لزم وطنه وقنع بما نمى إليه عن إقليمه، كمن قسم عمره على قطع الأقطار، ووزع أيامه على تقاذف الأسفار. لهذا فقد ارتحل يستعلم بدائع الأمم بالمشاهدة، ويعرف خواص أقاليمها بالمعاينة.[20]

ولعلنا نضيف هنا ونقول: إنه في هذا الكتاب شرح لنا المسعودي أحوال الأمم والأقاليم شرقا وغربا، فذكر نحلهم وعوا ئدهم ووصف البلدان والجبال والممالك والدول، وفرق بين شعوب العرب والعجم. وهكذا جعلت الرحلة من هذا المؤرخ الشهير شاهد عيان عبر أسفاره في الصحراء والبحر البر). [21]

هذا ونقدم للقارئ شخصية فذة أخرى في عصر لاحق، تلك هي المؤرخ الرحالة موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (557-629 هـ). ويذكر لنا أستاذ التاريخ محمد توفيق بلبع (أنه بالرغم مما حظي به البغدادي من درجة عالية من الدرس والتحصيل، وما بلغه من سمو الشأن بين أهل الموصل والعراق بصفة عامة فقد رأى مواصلة الرحلة للتعرف على أفاق أخرى جديدة في ميدان العلم الفسيح) [22]. فعندما لم يجد بين شيوخ حاضرة العباسيين وعلمائها من يشفي غليله، ويروي ظمأه، ويشبع نهمه الشديد للتعرف على جديد أو قديم لم يصل يديه في العلوم المختلفة ولدت عنده الرغبة في الرحلة للقاء أئمة العلم وكبار الفقهاء في حواضر الإسلام الأخرى للأخذ عنهم والحوار معهم، وفي نفس الجلوس للتدريس والانصراف إلى الكتابة والتأليف كلما سنحت له الظروف [23]. توجه البغدادي إلى الشام ومن بعدها إلى مصر. هذا ولم تتوقف رحلات عبد اللطيف البغدادي عند زيارته مصر، إذ إنه غادرها بعد أربعة عشر شهرا تقريبا متوجها إلى الشام، ثم عاد لمصر مرة أخرى عام 589هـ، واستقر بالقاهرة عدة سنوات إلا أنه غادرها مرة أخرى إلى الشام. ومما هو جدير بالذكر أن رحلات البغدادي لمصر جعلته شاهد عيان لتاريخها في العصر الفاطمي، ولحالتها الاجتماعية والاقتصادية في فترة اشتد فيها الغلاء وعمها الفقر. ألف البغدادي كتابا ذكر فيه أشياء شاهدها أو سمعها أو عاينها وهي تذهل

العقل، وسمى ذلك المكتاب (كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر.

لقد كانت الرحلة إذا عونا كبيرا للمؤرخ والجغرافي على حد سواء، ولعل من بين أهمية الرحلة لأعمالها هو صقل المنهج، وتأكيد المشاهدة والمعاينة، الأمر الذي أوثق المرئيات وأكد حدوث الوقائع. هذا علاوة على ما وسعته الرحلة من أفق ومدارك كل من الجغرافي والمؤرخ بسبب اتساع دائرة اتصالها بالبلدان والأقوام، وحوارهما مع العلماء وأصحاب المعرفة بأحوال البشر وتقلبات الأحوال في الزمان والمكان. إلا أن أمر الرحلة وأهميتها لم يقتصر على الجانبين الجغرافي والتاريخي من أعمال التراث العربي، فقد كان للرحلة أيضا شأن في مجال الأدب والفلسفة. ولعلنا في هذا المجال، وبدءا بالعصر الجاهلي، نشير إلى الدراسة التحليلية القيمة التي أبرز فيها وهب رومية معالم الرحلة في القصيدة الجاهلية. يعرض رومية لمفهوم الرحلة عند الشاعر الجاهلي في إطار رحلته على ناقته ورحلة الظعائن. ففي وصف شعراء الجاهلية للرحلة المتصلة بالظعائن كتب رومية يقول:

(تبدأ قصة الرحلة، كما يصورها هذا الشعر، بتحمل القوم-. وقد يقترب الشعراء من البادية خطوة أخرى أو خطوتين فيصفون رد الجمال من المرعى أو زمها استعدادا للرحيل، ووقوف الشاعر وحيدا-أو في بعض صحبه-يرقب هذه الظعائن وقد تتابعت كأمواج البحر جماعات فيصورها ويسمى ما تتنكب من مياه وأماكن. وقد يصف حاجبها أو حاميها الذي تسير في ظله، ويرسم صورة-أو صورا-صغيرة ملونة لما تخلفه من العهن أو سواه في كل منزل تنزل به، ويماشيها ويصف نساءها، ويمضي معها إلى آخر المطاف فيصور وصول هده الظعائن إلى الماء وتخييمها عليه.

وفي كثير من الأحيان يرقب الشاعر هذه الظعائن طرفا من الوقت، ثم يودعها في بعض الطريق، ويلتفت إلى نفسه وقدم ألم بها الحزن والجزع، و أسبلت عيناه معا جهالة أو حلما. وفي أحيان كثيرة أخرى يندفع الشاعر خلف هذه الظعائن البائنة على ناقته المذكرة الصلبة. فإذا لحق بها وقف على مقربة من نسائها ينازعهن الحديث ويقول فيهن ما يقول العشاق في محوباتهم كلاما طيبا جميلا، وربما غلبه الشوق وجار عليه فاتجه إلى إحداهن بالخطاب، وانقطع إليها يتحدث عنها ويبرز مفاتنها ويحاورها

حوارا يرق ويلين أو يعنف ويقسو، ولكنه-في الحالين-يتقرب به إليها، ويتلمس ودها ورضاها. ويختلف حديث هذه الرحلة، فيقصر أو يطول، باختلاف مواقف الشعراء بل باختلاف مواقف الشاعر نفسه).[24]

وعن رحلة الناقة في الشعر الجاهلي، نورد قول رومية على النحو التالي:

(كانت الناقة مرآة لنفس الشاعر ومجلي صافيا من مجاليها في حزنها وعتابها وشكواها وضيقها بالآخرين، وشعورها بالغربة والجفوة، وفي فرحها ورضاها، وحبها وشوقها، وحنينها وما يعتريها من الأحاسيس والمشاعر والأحلام.

ثم كانت رحلة الشاعر في الصحراء صورة رمزية خصبة لرحلة الحياة نفسها في هذا العالم، وما يختلف على المرء فيها من خوف وأمن، وعدوان وظلم، وضيق وضر، وفرح ويسر، وخيبة مرة وأحلام باسمة عريضة، وإيمان عميق بهذه الحياة، وإصرار عنيد مقدس على الكفاح في سبيلها والدفاع عنها، والحفاظ عليها نقيه خصبة فاتنة، وكانت قصص حيوان الصحراء-من ثور وحمار وظليم-ميدانا شعريا فسيحا سمح للشعراء بالتصدي لمشكلات هذه الحياة الكبرى التي تؤرق الإنسان الجاهلي، ومكنهم من التعبير عن الحلم المرابط خلف أسوار الواقع الثقيل وبرأ شعرهم من فكرة الغناء الساذج البسيط، وجعله شعرا مكافحا يذود عن الحياة و يغار عليها، ويقاوم عدوان الدهر وتجهمه).[25]

وعندما ننتقل إلى عصر الحضارة الإسلامية، وأعمالها الأدبية والفلسفية، ونحاول أن نتقصى أثر الرحلة فيها نجد من بين خير الأمثلة التي نقدمها للقارئ كتاب (الإمتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي (310-414هـ)، الذي نعته البعض بلقب (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة). لقد دأب التوحيدي على التطواف في أنحاء الأرض، في الحجاز وفارس والعراقيين والجبل، وخاض غمار الحياة واطلع على خوافيها.[26] ولهذا جاء كتابه أيضا موسوعة أدبية فريدة، ووثيقة تاريخية هامة تصور في أسلوب نثري بليغ الحياة العقلية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ويذكر أحمد أمين في مقدمته لهذا الكتاب (أنه لم يعد القفطي الصواب في وصفه لكتاب الإمتاع والمؤانسة بأنه كتاب ممتع على الحقيقة لمن له

مشاركة في فنون العلم، فإنه خاض كل بحر وغاص كل لجة). [27] ويبدو ولا شك أن رحلات التوحيدي ومعاشرته طبقات الناس من كل نوع قد أكسبته تجربة ثرية وواقعية اختلط بها قدر من التأمل فأصبغها فلسفة وحكمة، وأحاطها ببيان وتبيين. إن القارئ لأحاديث التوحيدي خلال الخمس والأربعين ليلة إلى قضاها في حوار بينه وبين الوزير أبي عبد الله الحسين بن سعدان في موضوعات متنوعة، وإن لم تخضع لترتيب ولا تبويب، و إنما (تخضع لخطوات العقل و طيران الخيال و شجون الحديث). [28]

لقد احتوى كتاب الإمتاع والمؤانسة على العديد من المسائل التي تتصل أيضا بالعلم والأدب، والإنسان والحيوان، والسياسة والاجتماع، والعادات والتقاليد. ولعل من بين الأمور الني تندرج تحت موضوعات الإثنوجرافيا بصفة خاصة حديثه في الليلة السادسة عن المفاضلة بين الأمم والحضارات، وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد عندما نتناول بالبحث النظرة العربية للثقافات الأخرى وكيف نستقيها من كتابات الرحالة.

ان حديثنا عن الرحلة والأدب العربي لا يعني إدراج بعض نتاج الأدب أو الفلسفة ضمن أعمال أدب الرحلات، وإنما القصد منه هنا التركيز على تأثير الرحلة على ذهنية الأديب أو الفيلسوف، تماما كما أثرت في أعمال المؤرخين والجغرافيين. فنحن نرى في الرحلة كما رآها الكاتب الفرنسي الشهير مونتاني في كتابه الشهير بعنوان (مقالات)، وفيها يقول: (إن في الرحلة فرصة لحك وصقل عقله مع عقل الآخرين).

وتأثير الرحلة هذا قد يكون بداية لعمل ذي قيمة، أو يلازم القيام به، أو قد تأتي الرحلة في مرحلة لاحقة به، كما حدث مثلا مع الرحالة أمين الريحاني الذي يلقبه البعض بأشهر الرحالة العرب في بداية القرن العشرين. لقد أتم الريحاني عمله الشهير الذي يحمل أسم (الريحانيات)، والذي صدر في جزأين عام 1910، ووجد ترحيبا كبيرا في الدوائر الأدبية والفلسفية. فقد برز اسم الريحاني كأديب بارز و فيلسوف قدير، كما عرف كرحالة شهير عندما قام برحلة في البلاد العربية (1922-1923)، وذكر وقائعها في كتابه (ملوك العرب)[29].

وربما يمكن القول: إن الرحلة قد تثمر عن عمل أدبي، إن الأدب والفلسفة قد يبعثان الرغبة في الرحلة، سواء كانت رحلة واقع أم خيال.

وفي إطار فهمنا للتراث على أنه لا يقتصر فقط على نتائج الأزمنة الماضية من الفكر والعلم والأدب، و إنما يشكل متصلا من الماضي إلى الحاضر، نجد لزاما علينا أن نشير إلى أثر الرحلة في الأعمال الأدبية لعصرنا الحديث، خصوصا عندما بدأت الرحلة العربية توجيهها الجديد بطرق أبواب البلاد الغربية. تلك البلاد التي وصفها الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1873) بأنها (ديار كفر وعناد، وبعيدة عنا غاية الابتعاد)[30].

ومع ذلك فالشرق قد بدا في حاجة إلى مهمة الاطلاع على تفوق الغرب وبراعة أهله في (العلوم البرانية والفنون والصنائع، والرغبة في جلب هذه المعارف إلى الديار الإسلامية لخلوها منه)[31]، كما ذكر لنا الطهطاوي. ففي إطار حركة الكشف والتعلم هذه نذكر إلى جانب الطهطاوي رحالة آخرون مثل خير الدين التونسي [32]، و أحمد فارس الشدياق [33]، وفرانسيس بن فتح الله مراش [34].

تتابعت الرحلات العربية إلى أوروبا خلال القرن العشرين، وإن تعددت أهداف الرحالة، وتباينت اتجاهاتهم الفكرية واستخلاصا تهم النظرية مما لاحظوا وعاينوا ودرسوا في الغرب [35].

وكنتيجة لذلك صدر عن معظمهم أعمال أدبية رائعة، سواء جاء ذلك في صنف أدب الرحلات أو أدب القصة، والعمل النقدي لأطروحة الصراع الحضاري والفكري بين ثقافة العرب والغرب. إن قائمة أسماء رحالة القرن العشرين إلى أوروبا لكبيرة، وهكذا الحال أيضا مع العديد من الأدباء العرب الذين توجهوا إلى أوروبا في رحلات دراسية فكتبوا عن إثنوجرافيا حضارتها العصرية. ويحضر في الذهن توا أعمال بعض مشاهير الأدباء، والرحالة معا، أمثال أمين الريحاني، وطه حسين، وتوفيق الحكيم.

5- الرحالة والحنين إلى الأوطان:

لقد كانت الرحلة العربية في الماضي شاقة بدنيا لبعد المسافات، وصعبة نفسيا لارتباط العرب بديارهم وأقوامهم، علاوة على أن ينتهي بهم الأمر إلى الحياة بين أناس لا يعرفون أدبهم أو حسبهم، فيجدون في مرافقتهم أو معاشرتهم كدرا. ويحكى أنه عندما كان ابن جبير في دمشق قطع أحد الأغصان الصغيرة من شجرة كبيرة، وأنشد قائلا: [36]

لا تــــغـــــتـــــرب عــــــن وطـــــن
و أحـــــذر تـــــصــــاريـــــف الـــــنــــوى
أمـــــا تـــــرى الـــــغـــــصـــــن إذا
مــــــا فــــــارق الأصــــــل ذوى

ويبدو أن الرحالة المغاربة، بصفة خاصة، كان من الصعب عليهم فراق أرضهم، والابتعاد عن ذويهم وأهلهم، كما بدا لهم المشرق العربي غربيا في كثير من أموره. فها هو الرحالة ابن بطوطة يبكي عندما أحس بالغربة وعدم اهتمام الناس به عندما حل بتونس. نجده أيضا-رغم بعد المسافة ومشقة السفر للعودة إلى وطنه، وانقضاء السنوات الطوال على تركه إياه-يعود إلى بلدته طنجة وإن مكث بها مدة قصيرة، ثم ينطلق بعدها إلى رحلة أخرى.

لقد فعل ذلك ثلاث مرات حتى استقر به المقام أخيرا من حيث خرج في البداية. نقرأ أيضا للرحالة التونسي، محمد السنوسي [37]، نظمه بعض الأبيات عندما دعي للإقامة ببعض البلاد أثناء سفره ورفضه ذلك رغبة منه في العودة إلى الوطن. كتب يقول:

ورب فـــتـــى عـــن حـــب تـــونـــس لائـــمـــي
يـــراودنـــي عـــن تـــرك أرضـــى فـــي الحـــال
فـــقـــلـــت لـــه إنـــا بـــنـــوهـــا ولـــم نجـــد
بـــديـــلا بـــهـــا فـــي كـــل حـــال وتـــرحـــال
وأي فـــتـــى يـــرضـــى بـــديـــلا بـــأمـــه
عـــلـــى أنـــهـــا ذات الـــســـوار وخـــلـــخـــال

إضافة لذلك، ومن كتاب (الاعتبار) ننقل للقارئ ما نظمه الرحالة، الفارس والشاعر، أسامة بن منقذ، وذلك في مطلع رسالة إلى بعض أهله: [38]

شـــكـــا ألـــم الـــفـــراق الـــنـــاس قـــبـــلـــي
وروع بـــالـــنـــوى حـــتـــى رمـــيـــت
وأمـــا مـــثـــل مـــا ضـــمـــت ضـــلـــوعـــي
فـــإنـــي مـــا ســـمـــعـــت ومـــا رأيـــت

ويذكر انه كتب على حائط دار سكنها بالموصل هذه الأبيات التي تعرب عن حنينه لوطنه الشامي، وعن توق نفسه للرجوع إلى أهله: [39]

دار سكنت بها كرها وما سكنت
روحي إلى شجن فيها ولا سكن
والقبر أستر لي منها وأجمل بي
أن صدني الدهر عن عودي إلى وطني

ومع هذا الحنين إلى الوطن، والخوف والخشية من الغربة والذهاب بلا عودة، فقد زخرت الأدب العربي بالأحاديث والأشعار نظمها أصحابها للرد على ما قد يثبط العزيمة عن ترك الأهل والأوطان.

ومن قول الإمام الشافعي، نورد هذه الأبيات الشهيرة: [40]

سافر تجد عوضا عمن تفارقه
وانصب فإن لذيذ العيش في النصب
إني رأيت وقوف الماء يفسده
إن سال طاب و إن لم يجر لم يطب
والشمس لو وقفت في الفلك دائمة
لملها الناس من عجم ومن عرب

وها هو عبد الملك بن سعيد الأندلسي يشجع ابنه على الرحيل عندما اعتزم الرحلة إلى بلاد المشرق [41]، و إن كان يحثه على عدم الإطالة، فيقول له:

وكل ما كابدته في النوى
إياك أن تكسر من همتك
أودعك الرحمن في غربتك
مرتقبا رحماه في أوبتك
فلا تطل حبل النوى إنني
والله أشتاق إلى طلعتك

وهكذا نجد أن الذهنية العربية قد جمعت في طياتها الرغبة في الرحلة مع الخشية من الغربة والبعد عن الديار التي يجد الفرد فيها الأهل والأمان. وفي أمر الحنين إلى الأوطان والأخوان نقرأ للمسعودي إشارته التي قال فيها: ذكر الحكماء - فيما خرجنا إليه من هذا المعنى - أن من علامة وفاء المرء ودوام عهده حنينه إلى إخوانه، وشوقه إلى أوطانه، وبكاءه على ما مضى من زمانه، وأن من علامة الرشد أن تكون النفوس إلى مولدها مشتاقة،

و إلى مسقط رأسها تواقة، ولـلألـف والـعادة قطع الـرجل نفسـه وصلته وطنه)[42].

ولعل الشاعر ابن الرومي قد أوضح لنا بجلاء السبب في حب الأوطان عند العرب فيما نظمه بهذه الأبيات) [43]

ولـــى مـــنـــزل آلــت ألا أبــيـــعــه
وأن لا أرى غــيـــري لــه الــدهــر مــالــكــا
عــمــرت بــه شــرخ الــشــبــاب مــنــعــمــا
بــصــحــبــة قــوم أصــبــحــوا فــي ظــلالــكــا
فــقــد ألــفــتــه الــنــفــس حــتــى كــأنــه
لــهــا جــســد، إن غــاب غــودر هــالــكــا
وحــبــب أوطــان الــرجــال إلــيــهــم
مــآرب قــضــاهــا الــشــبــاب هــنــالــك
إذا ذكــروا أوطــانــهــم، ذكــرتــهــم
عــهــود الــصــبــا فــيــهــا فــحــنــوا لــذلــك

ومن الطريف أن نجد هذا التعلق الشديد بالوطن والشعور بالاغتراب لدى الرحالة المسلمين لا يقتصر على القدامى منهم، بل نجده عند المحدثين أيضا.

فقد قرأنا مثلا للمرحوم الشيخ سيد قطب قصيدة بعنوان «دعاء الغريب»[44] كان قد نظمها إبان جولته و إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية خلال عامي 1948-1950.

قال فيها ما يلي:

يــا نــائــبــات الــضــعــاف
هــنــاك فــتــاك الحــبــيــب
عــلــيــه طــال المــطــاف
مــتــى يــعــود الــغــريــب ؟
مــتــى تمــس خــطــاه
ذلــك الأديم المــغــبــر؟
مــتــى يــشــم شــذاه
كــالأقــحــوان المــعــطــر؟

مـــتـــى تـــرى عـــيـــنـــاه
تـــلـــك الـــربـــوع المـــواثـــل
أحـــلامـــه ومـــنـــاه
تـــدعـــوه خـــلـــف الحـــوائـــل
حـــنـــيـــنـــه رفـــاف
إلـــى الـــديـــار الـــبـــعـــيـــدة
مـــتـــى مـــتـــى يـــا ضـــفـــاف
تـــأوي خـــطـــاه الـــشـــريـــدة؟
يـــا أرض ردي إلـــيـــك
هـــذا الـــوحـــيـــد الـــغـــريـــب!!
هـــواه وقـــف عـــلـــيـــك
ردي فـــتـــاك الحـــبـــيـــب!!

6- أعمال الرحالة المسلمين في الأدبيات العربية:

لعل من المفيد في نهاية هذا الفصل أن نقدم فكرة عامة عن تناول موضوع الرحلة وكتابات الرحالة المسلمين في الأدبيات العربية. وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن تاريخ الرحلات العربية الإسلامية «ومع أنه تاريخ قديم وطويل إلا أنه قد شهد فترتي ازدهار متباعدتين، اختصت كل منهما بظروف واهتمامات تختلف عن الأخرى». فقد بدأت الفترة الأولى منذ عصر ما بعد الفتوحات الإسلامية، ونشطت باتساع الرقعة الأرضية للعالم الإسلامي جنبا إلى جنب مع ازدهار الفكر وتنوع منابع المعرفة. امتدت هذه الفترة حوالي ستة قرون تقريبا، «والحق - كما يذكر لنا المؤرخ زكي حسن - أن ما كتبه المؤلفون المسلمون فيما بين القرنين الثالث والتاسع بعد الهجرة (التاسع والخامس عشر بعد الميلاد) عن الرحلات كثير جدا؛ ولكن المعروف أن الرحالة لم يكتبوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها إلا نادرا. أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما ألفوه من كتب التاريخ أو تقويم البلدان. كما أشار بعض المؤلفين إلى رحلات قام بها غيرهم، ولم يصل إلينا شئ عنها من تأليف أصحابها أنفسهم. وفضلا عن هذا كله فثمة رحلات قام بها الملاحون التجار، ضاعت أخبارها أو لم

يدونها أصحابها، و إن كانت من المصادر التي نقل عنها المؤرخون والجغرافيون الكثير من وصف البلاد النائية، والتي يرجع إليها ما نراه من قصص البحر في الأدب العربي مثل قصة السندباد البحري.»[45]. أما الفترة الثانية، التي ازدهرت فيها الرحلة وكان لها تأثيرها على الفكر العربي الإسلامي، فقد بدأت مع حركة النهضة العربية الحديثة في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، واستمرت حتى الوقت الحالي. وما بين الفترتين، لم يجب الرحالة المسلمون البلدان بقدر ما فعلوا من قبل إبان عصر الحضارة الإسلامية الذي يقابل زمنيا ما يسمى العصر الوسيط الأوروبي، وإن استثنينا عددا قليلا من الرحالة وعلى رأسهم ابن بطوطة وابن خلدون.

لقد تنقل رحالة الفترة الأولى في حدود أقاليم العالم الإسلامي بصفة خاصة، سواء كان ذلك لأهداف دينية أو تعليمية أو إدارية. وأيا كان الغرض من الرحلة، فقد جذب الرحالة جميعهم أمر النظر والتحقيق في «آثار البلاد وأخبار العباد»، كما جاء في عنوان زكريا القزويني لكتابه الذي صدر في القرن التاسع الهجري. أما رحالة الفترة الثانية، أي رحالة عصر النهضة أو الرحالة المحدثون فقد ارتحلوا من عالمهم الإسلامي إلى الغرب؛ وهكذا قصدوا أوروبا بغية الكشف عن سر تقدمها، والتدبر في أمر ما يمكن أخذه عنها بما يساعد الأمة الإسلامية على النهوض من كبوتها والاستيقاظ من غفوتها الطويلة بهدف مواكبة العصر الحديث الذي جلب الحملة الفرنسية على مصر عام 1779 بعض مظاهره. ومع أن القرن التاسع عشر كان قد شهد هذا التوجه العربي نحو الغرب، كما سجل لنا عددا من الرحلات والأعمال الهامة، إلا أن بعض الرحالة العرب كانوا قد ذهبوا إلى أوروبا إبان القرن الثامن عشر، ولكن أعمالهم لم تحظ بالشهرة الكبيرة. نذكر على سبيل المثال، ونقلا عن الباحثة نازك سابايار[46]، الرحالة فخر الدين المعني الثاني الذي أقام في أوروبا ما بين عامي 1613 و 1618، و الياس يوحنا الموصلي الذي سافر إلى أوروبا وأمريكا ما بين عامي 1668 و 1683.

ترك رحالة عصر الحضارة الإسلامية أعمالهم في مخطوطات مدونة إذ إن الطباعة لم تكن قد عرفت بعد؛ الأمر الذي نتج منه ضياع الكثير من مدونا تهم. أما المدونات التي عثر عليها فقد حظيت باهتمام المستشرقين الأوروبيين إبان القرن التاسع عشر خاصة، فعملوا على تحقيقها وضبطها

وطباعتها. وقد جاء اهتمامهم كجزء من عمل موسع لدراسة الشرقيات والحضارة الإسلامية خاصة، وذلك منذ الحروب الصليبية، ولأغراض معرفية وسياسية على حد سواء. كان المستشرقون يتلمسون في دراسة التراث العربي الإسلامي فهما لمنهجية التفكير الإسلامي، ووقوفا على اهتمامات ومقومات الثقافة العربية الإسلامية. وفي هذا الصدد كتب المؤرخ جمال الدين الشيال يقول:

«انقلب الأوروبيون إلى ديارهم بعد أن منوا بالهزيمة في الحروب الصليبية، وقد بهرتهم أنوار الحضارة الإسلامية، وأخذوا معهم مفاتيح تلك الحضارة، فتفرغوا لها يقتبسون من لآلئها، وينقلون آثارها، ويدرسون تواليفها، ولقد ساعدتهم عوامل جغرافية وتاريخية واجتماعية واقتصادية أخرى على أن يسيروا بالحضارة في طورها الجديد على طريقة جديدة تعتمد أكثر ما تعتمد على التفكير الحر أولا، وعلى الملاحظة والتجربة والاستقراء ثانيا، فمهد هذا كله لهم السبيل إلى كشوف علمية جديدة كانت هي الطلائع لحضارة القرنين التاسع عشر والعشرين. كان الأوروبيون يفعلون هذا كله في حين كان الشرق فد اتخذ لنفسه، أو اتخذ له القدر أسلوبا آخر من الحياة يختلف كل الاختلاف عن هذا الأسلوب الذي اصطنعته أوروبا لنفسها أو اصطنعه القدر لها.» [47]

فمن ناحية تاريخية تتفق ودراسة أعمال الرحالة المسلمين. قدم المستشرقون الأوروبيون ولا شك جهدا وإسهاما يجب ألا ينكرا أو يقلل من قيمتهما فقد قاموا بتحقيقات دقيقة للغاية [48] لكثير من مؤلفات الرحالة المسلمين القدامى، وعملوا على حفظها من الضياع، كما ساعدوا على ذيوع تداولها بين القراء والدارسين في الغرب والشرق على حد سواء. وبمكن القول إن دراسات المستشرقين قد دفعت الكثير من الباحثين العرب والمسلمين إلى تناول موضوع «أدب الرحلات» بالدراسة والتحليل، الأمر الذي حظي باهتمام كبير في الدوائر الثقافية العربية وعلى كافة المستويات، خصوصا في السنوات الأخيرة عندما شجعت الحكومات رسميا هذا النوع من الدراسات، كما سعت نحو الحفاظ على أعمال التراث العربي والاعتناء بنشرها، وتداولها على المستوى الشعبي خاصة. ولا يسعنا في هذا المقام أن نقدم قائمة شاملة بالأدبيات العربية في هذا المجال، وإنما يمكن استخلاص

بعض التوجهات بصفة عامة.

هناك مثلا فئة من الدارسين الذين تناولوا مجموعات من الرحالة المسلمين، القدامى والمحدثين، في إطار تقديم شخصياتهم وتحليل أعمالهم، وإن اختلف الكتاب في عملية الاختيار متأثرين في ذلك بتوجهاتهم الدراسية وتخصصاتهم الأكاديمية. نجد الاهتمام بذكر أعمال ابن حوقل أو المقدسي يسود مثلا عند الجغرافيين في حين تنال رحلات المسعودي أو البغدادي وكتاباتهما قدرا أكبر من الذكر والتحليل لدى المؤرخين. هناك فئة أخرى من الدارسين الذين ركزوا على رحالة معين، وتناولوا عمله بالذات بالعرض والتحليل. ولقد كان لابن جبير وابن بطوطة من بين الرحالة القدامى النصيب الأوفر من هذا الاتجاه، ومن بين الرحالة المحدثين نالت رحلة الشيخ رفاعة الطهطاوي ومؤلفه الشهير«تخليص الإبريز في تلخيص باريز» القدر الكبير من الدراسة والتحليل منذ صدوره عام 1832. هذا وقد اتفقت معظم المؤلفات العربية الصادرة عن الرحالة وأعمالهم، سواء من تناول شخصية بذاتها أو مجموعة منهم، على السعي نحو نشر التراث العربي، الذي يعتبر أدب الرحلات جزءا منه، لو إبراز سبق الرحالة المسلمين على الأوروبيين في الكشف الجغرافي والإثنوجرافي، وفي تسجيل التاريخ العربي الإسلامي. وحول هذه النقطة كتب المؤرخ زكي حسن في خاتمة كتابه «الرحالة المسلمون في العصور الوسطى» يقول:

«وحسبنا لتبيان فضل الرحالة المسلمين أن ينتهي بنا المطاف إلى أن دراستهم على نحو واف دقيق أمر لا بد منه لكل بحث في تاريخ التجارة، أو النظام السياسي؛ أو التاريخ الاجتماعي في الشعوب الإسلامية والأمم التي اتصلت بها؛ فإن ما كتبه الرحالة المسلمون من وصافين وجغرافيين كنز لا ينضب معينه، يضم الوثائق عظيمة الشأن في تاريخ الإنسانية. وفي استطاعة الباحث أن يستخرج منها شتى الحقائق ومختلف ضروب المعرفة. مطمئنا إلى نتائج بحثه، إذا أقبل على دراسة هذه الوثائق ببصيرة نافذة وبشيء من الحذر الذي يتطلبه النقد العلمي عند معالجة النصوص في العصور الوسطى غربية كانت أو شرقية»[49]. وكتب الكاتب نفسه مستشهدا بقول أحد المستشرقين الروس ما ينم على تفوق الرحالة المسلمين على نظرائهم في الغرب فيقول:

«وقد كتب المستشرق الروسي فلاديمير مينورسكي أن جغرافيي العرب ملأوا الفراغ وسدوا الفجوة الزمنية بين عهد بطليموس العالم اليوناني وعهد ماركو بولو العالم البندقي، وأن أخبار رحالة العرب وقصصهم أكثرت نوعا و أشد حيوية وقوة مما نجده مسطورا في كتب علماء اليونان وجداولهم، وأن علمهم الذي ضمنوه كتبهم يمتاز بأنه أعظم اختيارا ونقدا، وأكثر في التفاصيل مما ورد في كتابات الرحالة البندقي العظيم ماركو بولو»[50].

ولعلنا نجد في السنوات الأخيرة تبلورا لاتجاهين واضحين في تناول أدب الرحلات في الأدبيات العربية. يتصل الاتجاه الأول بما هو سائد حاليا في الفكر العربي المعاصر من الدعوة، والعمل على إحياء التراث العربي الإسلامي في إطار «حركة الصحوة الإسلامية»، أو الاتجاه السلفي، كما يشار إليه في بعض الأدبيات، وقد رأى البعض في التراث الجغرافي وميدان الرحلات اتصالات وثيقة بهذا النوع من الفكر الأمر الذي تمخض عن معالجة لتراث الرحلات من منظور إسلامي، وكما ظهر في عملية رئيسة تسنى لنا الاطلاع عليها، ذلك هما كتاب صلاح الشامي بعنوان «الإسلام والفكر الجغرافي العرب»ي ا الذي صدر عام 1979، وكتاب محمد محمود محمدين الصادر عام 1984 بعنوان «التراث الجغرافي الإسلامي». أما الاتجاه الثاني، وإن لم يتبلور ويتسع بعد، فقد عكس الاهتمام بالرحالة المحدثين بدءا من القرن التاسع عشر الميلادي. وفي أحد الأعمال الرئيسة والقيمة لهذا الاتجاه الناشئ كتبت الباحثة نازك سابايارد في مقدمة كتابها الصادر عام 1979 بعنوان:«الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة» ما يفيد بأنها لم تتناول أدب الرحلات لأنه فن أدبي ظهر في القرن التاسع عشر، أو لأنه ما قصر فيه القدامى فلم يبلغوا شأو المحدثين؛ فقد وضع العرب في أدب الرحلة كتبا جمة، ونبه من المؤلفين فيه أعلام كالمسعودي وابن جبير وابن بطوطة، و إنما اختارت الباحثة أدب الرحلات في القرنين التاسع عشر والعشرين «لأنه من أهم الفنون التي صورت احتكاك العربي بالغرب، وما نجم عن هذا الاحتكاك من مؤثرات صدمت الذهنية العربية والمجتمع العربي، وأدت إلى صراع سياسي واقتصادي وفكري وحضاري لا يزال من الأسباب التي تقلق الهوية العربية حتى اليوم»[51].

علاوة على ما تقدم، فقد قرأنا مقالا للباحث أحمد الربايعة عرض فيه لإسهامات بعض الرحالة العرب في الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة. ولم يقتصر هدف الربايعة من هذا المقال على فحص بعض كتابات الرحالة المسلمين القدامى من زاوية أنثروبولوجية فحسب، وإنما قصد أيضا حث الباحثين العرب المتخصصين في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، على حد سواء، على أن يدلوا بدلوهم في الدعوة القائمة الآن نحو دراسات جديدة للتراث العربي الإسلامي ومن مناظير مختلفة. هناك دراسة أخرى بعنوان «أ دب الرحلات عند العرب في المشرق» لعلي محسن مال الله تناولت أيضا أعمال الرحالة القدامى في محاولة لاستخلاص بعض الأفكار والمضامين المعرفية وإن جاءت في إيجاز ودون تعمق. وفي حدود ما تسنى لنا الاطلاع عليه من أدبيات عربية عن الرحلة والرحلات، يعكس هذا النوع من الدراسات-في نظرنا-اجتهادات فردية نحو التجديد والخروج على التقليد في دراسة أدب الرحلات.

الهوامش

(1) رحلة الصيف إلى اليمن، ورحلة الشتاء إلى بلاد الشام.

(2) يذكر على محسن مال الله «أن رحلات العرب في عصر الجاهلية أدت بهم إلى أن يعرفوا الطرق البحرية في مناطق متعددة، كما أنها نمت إلى ما نسميه اليوم التبادل التجاري للسلع، وأدت إلى ظهور طبقة من الرأسماليين الذين كانوا ينمون أموالهم بهذه الرحلات». (مرجع رقم 15 ص 12).

(3) ا بن خلدون، المقدمة، ص 407.

(4) محمود الصياد، مقال ابن بطوطة.

(5) صلاح الشامي، الرحلة العربية في المحيط الهندي، مرجع رقم 12، انظر أيضا فصل الرحلة البحرية في كتابه بعنوان الإسلام والفكر الجغرافي، ص 100-106.

(6) تجدر الإشارة إلى أن الرحلات التكليفية كانت قد بدأت في عهد النبي عليه الصلاة والسلام، إلا أنها كانت محدودة. ونشير إلى رحلة تميم الدارى وهو صحابي ولاه الرسول أرضا قرب الخليل، وكذلك إلى رحلة عبادة بن الصامت التي قام بها بتكليف من أبي بكر لصديق رضى الله عنه، قاصدا ملك الروم لدعوته للإسلام، أو إيذاته بحرب. (مرجع رقم 20، ص 15-17). لم يترك أثر لهاتين الرحلتين سوى بعض الأخبار عنهما في كتب الأدب والتاريخ.

(7) انظر مرجع رقم 15، ص 21، استغرقت هذه الرحلة 18 شهرا، وعندما عاين سلام السد أخرج من خفه سكينا وحك بها موضع شق فيه فأخرج منه مقدار نصف درهم وشده في منديل ليريه الواثق، ثم سأل من هناك هل رأوا من يأجوج ومأجوج أحدا، فذكروا أنهم رأوا ذات مرة عددا منهم فوق الجبل فعصفت ريح سوداء فألقتهم إلى جانبهم،وكان مقدار الرجل في رأى العين شبرا ونصفا(مرجع 15، ص 32). ومما هو جدير بالذكر أن قصة يأجوج ومأجوج قصة قرآنية، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم مرتين: ففي سورة الكهف، الآية 94 جاء قول الله تعالى: «قالوا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا».وجاء أيضا قوله تعالى في الآية 96 من سورة الأنبياء «حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون» صدق الله العظيم. ولعل ما يستوجب الدراسة قصص القرآن في التراث الشعبي والكيفية التي تشكل بها هذه القصص في أذهان المسلمين في كل بلد إسلامي، فكثير من القصص القرآنية حينما تنقل إلى الشعب فإنه يتصورها تصورا فلكلوريا. (انظر مرجع رقم 15، ص 35-36).

(8) صلاح الشامي، الإسلام والفكر الجغرافي، ص 95.

(9) الرحلات لخضر حسين، ص 8.

(10) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، الجزء الثاني، باب فوائد السفر، ص244.

(11) الرحلة الحجازية للسنوسي، ص 45.

(12) كتاب الرحلة عين الجغرافيا المبصرة للشامي، ص 91.

(13) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، الجزء الثاني، ص 250.

(14) المصدر السابق، ص 255.
(15) المصدر السابق، ص 251.
(16) المصدر السابق، ص 255-256.
(17) الآلوسي، نهاية الأرب.
(18) المقدسي، أحسن التقاسيم.
(19)- صلاح الشامي، الإسلام والفكر الجغرافي، ص 125.
(20) المسعودى، مروج الذهب.
(21) سعد زغلول، ابن خلدون مؤرخا، ص 311. نوصي القارئ بالاطلاع على هذا المقال لما فيه من تحليل ومقارنة بين منهجي ابن خلدون والمسعودي.
(22) توفيق بلبع، عبد اللطيف البغدادي، ص 752.
(23) المرجع السابق، ص 752.
(24) وهب روميه، الرحلة في القصيدة الجاهلية، ص 22.
(25) المرجع السابق، ص 405.
(26) للمزيد من المعرفة عن أبي حيان التوحيدي ومؤلفه كتاب الإمتاع والمؤانسة، انظر تقديم أحمد أمين في طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953، و كذلك تقديم إبراهيم الكيلاني لطبعة دمشق عام 1978 (وزارة الثقافة والإرشاد القومي).
(27) أحمد أمين (تقديم كتاب التوحيدي)، ص م
(28) المصدر السابق، ص. س.
(29) وصف أغناطيوس كراتشكوفسكي المستشرق الروسي أمين الريحاني بأنه أكبر كاتب عربي في مطلع القرن العشرين، كما علقت جريدة المقطم القاهرية على كتاب الريحانيات عند صدوره بالقول: إن «في الريحانيات انتقادا وأدبا وحكمة».
(30) الطهطاوى، تخليص الإبريز.
(31) المرجع السابق،
(32) خير الدين التونسي (1810-1890)، درس اللغة الفرنسية والعلوم الإسلامية في تونس، ثم التحق بالجيش، وبعد أن أصبح أميرا للواء الخيالة ترك الجيش ليحترف السياسة (المصدر، مرجع 23، ص 24).
(33) أحمد فارس الشدياق (1804-1887). درس مبادئ العلوم اللسانية في مدرسة عين ورقة المارونية، ثم اعتنق البروتستانتية، وتوجه عام 1825 إلى مصر حيث استوفى ما أتقنه من أصول العربية. وفي وصف رحلاته الأوروبية وضع عام 1854 «كشف المخبأ في فنون أوروبا» (المصدر، مرجع 23 ص 25).
(34) فرانسيس بن فتح الله مراش (1836-1783)، كاثوليكي حلبي، سافر إلى باريس عام 1866 ليدرس الطب، وأقام بها سنتين ثم عاد إلى حلب. وفي هذه الرحلة كتب «رحلة إلى باريس».
(35) انظر الدراسة التحليلية القيمة بعنوان «الرحالون العرب وحضارة الغرب» رقم 23 بقائمة ا لمراجع.
(36) رحلة ابن جبير.
(37) الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي.
(38) كتاب الاعتبار، تحقيق فيليب حتي.

(39) المصدر السابق.
(40) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب،
(41) الرحلات، لمحمد حسن خضر.
(42) مروج الذهب للمسعودى، جزء 2، ص 39.
(43) أمريكا من الداخل، ص 146-147.
(44) زكي حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ص 13-14.
(45) نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 10-11
(46) جمال الدين الشيال، رفاعة رافع الطهطاوى، ص ه.
(47) يؤخذ مع ذلك على كثير من المستشرقين التحيز والقصور في فهم جوانب عديدة من الثقافة العربية الإسلامية. نذكر مثلا أن المستشرق الروسي أغناطيوس كراتشكوفسكي (1883-1951) قد تناول بالبحث والتحليل أعمال كثير من الرحالة القدامى في إطار بحثه عن الأدب الجغرافي الغربي. ورغم أن مؤلفه يعد إسهاما كبيرا، ولاشك، إلا أنه قد جانبه الصواب في فهم ما ورد بالقرآن الكريم من مفاهيم تتعلق بالدراسات الجغرافية كالسماء مثلا، كما أنه هاجم العقيدة الدينية في تحليلاته الجغرافية.«ننقل هذه الملاحظة عن كتاب الجغرافي الإسلامي لمحمد محمود محمدين. وللتفاصيل انظر ص 63-67. وللوقوف على نقد مناهج المستشرقين، نوصي القارئ بالاطلاع على كتاب «منهجية المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية». وقد صدر في جزأين عام1985 بمناسبة الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري.
(48) زكى حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ص 179.
(49) المرجع السابق، ص 180.
(50) نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 9.

المراجع الرئيسة المشار إليها

1- ابن بطوطة (أبو عبد الله: رحلة ابن بطوطة (تقديم كرم البستاني)، دار بيروت للطباعة والنشر، 1960.

2- ابن جبير، أبو الحسين محمد: رحلة ابن جبير- دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1964.

3- اغناطيوس كراتشكوفسكي: تاريخ الآدب الجغرافي العربي (ترجمة صلاح الدين هاشم)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.

4- جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، دار المعارف بمصر، 1958.

5- رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1958.

6- زكى محمد حسن: الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار المعارف،

7- سعد زغلول عبد الحميد: «ابن خلدون مؤرخا، تاريخ العرب والبربر في كتاب العبر» مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الرابع عشر العدد الثاني، 1983.

8- شمس الدين أبو عبد الله المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت مكتبة خياط، 1906.

9- شهاب الدين أحمد النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب (تحقيق حسين نصار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1930.

10- صلاح الدين على الشامي: الإسلام والفكر الجغرافي العربي، ا لإسكندرية، 1979.

11- : الرحلة عين الجغرافيا المبصرة، في الدراسة الميدانية. منشأة المعارف، 1982.

12- : الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية، مجلة عالم الفكر الكويت، المجلد 13، العدد 4, 1983.

13- صلاح عبد الفتاح الخالدي: أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، دار المنارة، جد ة، 1986.

14- عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون (تحقيق على عبد الواحد وافي) جزءان لجنة البيان العربي، القاهرة، 1966.

15- على محسن مال الله: أدب الرحلات عند العرب في المشرق: نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري. مطبعة الإشاد، بغداد، 1978.

16- محمد الخضر حسين: الرحلات (جمعه وحققه على الرضا التونسي)، المطبعة التعاونية، بيروت، 1976.

17- محمد توفيق بلبع: «عبد اللطيف البغدادي. أضواء جديدة على سيرته ومنهجه التاريخي،» مقال بمجلة عالم الفكر المجلد السادس عشر، العدد ا لثالث، الكويت.1985.

18- محمد السنوسي: الرحلة الحجازية (تحقيق على الشنوفي) الشركة التونسية للتوزيع، جزءان، 1976.

19- محمد محمود الصياد: رحلة ابن بطوطة «مجلة تراث الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الثالث.

20- محمد محمود محمدين: التراث الجغرافي الإسلامي، دار الطباعة للعلوم والنشر. الريا ض، 1984.

21- محمود شكري الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (1314)، شرحه وصححه محمد بهجة الأثري، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1924.

22- فيليب حتى: كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ، مطبعة جامعة برينستون، الولايات المتحدة، 1930.

23- نازك سابايارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. مؤسسة نوفل، بيروت، 1979.

24- وهب رومية: الرحلة في القصيدة الجاهلية، مؤسسة الرسالة، 1979.

4 التراث الشعبي في أدب الرحلات ومنهج الدراسة[1]

١- إيضاحات أولية:

نظرا لأن منهجية دراسة الشيء تستلزم التعرف على ماهيته أولا، فقد استقرأنا من مطالعتنا لعدد من المؤلفات عن التراث الشعبي أن أغلبية الدارسين قد آثروا الحديث عن عناصر الشيء (أي التراث الشعبي)، وتصنيف وحداته وتفرعاته، وذلك تجنبا منهم لإثارة إشكالية تعريف الشيء ذاته. ومع ذلك فلم يحدث اتفاق بين الدارسين حتى حول مسألة التصنيف. ويعلل محمد الجوهري ذلك بأن كل باحث يتأثر في هذه المسألة بتراث علم الفولكلور في بلاده، كما يتأثر تأثيرا واضحا باهتماماته الشخصية التي يمليها عليه تخصصه، أو التشجيع الذي تقدمه الهيئات العلمية أو الحكومية[2]. ولا يزال الخلاف مستمرا كما يتضح من مقال هاني العمد حول (التراث الشعبي وإشكالية تصنيفه). فبينما يصنف الجوهري مثلا مواد التراث الشعبي في أربعة أبواب يزيدها العمد إلى تسعة، وهناك أيضا من يصنفه في اثني عشر قسما. [3].

لم ينته الأمر عند هذا الحد إذ امتد الخلاف

ليشمل حتى مفهوم (الشعب) وصفة (الشعبي). وفي هذا الصدد نذكر تعليق فاروق خورشيد على أعمال ندوة (القيم الثقافية في المأثورات الشعبية في مصر) التي عقدت بالقاهرة في ربيع عام 1986. يقول خورشيد: (إن الدارسين يختلفون حتى في دلالات المصطلحات بما فيها كلمة (شعبي) نفسها، وهل هي دلالة على فنون لو إبداعات الطبقات الفقيرة والكادحة وحدها؟ أم هي تدل على فنون و إبداعات الشعب العربي بكل طبقاته وفئاته؟. أي هل هي تعني هذه الإبداعات التي تكتب بالعاميات المحلية، والشديدة المحلية في بعض الأحيان، والتي تتغير وتتبدل مع الزمن والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، أم المقصود بها الإبداعات التي بقيت من هذه المحليات، إذا اختارها الحس القومي العام لتعبر عنه، ورفعها إلى لغة مشتركة وتداولها عبر الفئة الاجتماعية التي ابتدعتها، وضمها إلى ما اختاره من إبداعات الفئات الاجتماعية الأخرى ليكون منها كلها-وبتراكمات متتالية على مر الزمن-ابداعيه الشعبي القومي؟). [4]

هذا هو ما ورد من تساؤل بقلم فاروق خورشيد، ولعل ما يشير إلى إشكالية موضوع تعريف (الشعبي) ما دار أيضا في ندوة (الثقافة الشعبية) التي عقدت في تونس في يوليو عام 1986، حيث تساءل الطاهر لبيب عن إمكانية وجود ثقافة شعبية عربية، كما قدم عدة ملاحظات من بينها تحفظه حول القول:إن (ما هو شعبي هو من الشعب وإلى الشعب). يقترن هذا التعريف-في نظره-بفكرة مفادها أن الثقافة الشعبية ترتبط بالدافع الموضوعي للشعب، وأنها تعبر، بالتالي، عن همومه وآماله. وبعبارة أخرى عن وعيه التجريبي والممكن، وهي فكرة تفضي إلى اعتبار التعبير الشعبية (ألصق) بواقع الفئات التي صاغته مما قالت وكتبت خاصة فئة المثقفين [5].

و على أي حال، فكلمة الشعب لا تستخدم في الدراسات الإثنوجرافية لتعني الطبقة المحكومة مقابل الطبقة الحاكمة، كما هو شائع في السياسة والإعلام، و إنما لتشير إلى (عامة الناس الذين يشتركون في رصيد أساس من التراث)، كما ورد في قاموس المصطلحات الأثنولوجية والفولكلور. [6]

وقد يكون من المفيد في هذا المقام أن نشير إلى كلمة شعب كما وردت في لسان العرب [7] يمكن أن يستخلص منها أنها تعني أكبر الوحدات الإنسانية (الاجتماعية) تكوينا، وأنها ترمز بالتالي إلى (الكل) أو (المجموع).

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى الشعب باعتباره مجموع الناس، بطبقاتهم المختلفة وفئاتهم المتباينة، سواء كانت أثنيه (أي عرقية)، أو مهنية أو دينية، فهم الذين تجمعهم وحدة اللغة، والعادات، والتقاليد، والمشاعر، والاهتمامات، والذين يشتركون في تراث عام يحرصون على استمرار يته عبر الأجيال. ومع ذلك فإن لدينا تحفظا في إدماج الحكام في إطار مجموع الناس، أو الجماعات التي تكون الشعب. ففي الفترة المعروفة في التاريخ العربي بعصر الانحطاط شكل الحكام لفترات زمنية طويلة ومتعاقبة فئة أو طبقة غريبة عن المحكومين، سواء في انتمائها العرقي أو الثقافي.

وسواء كان مصطلح التراث الشعبي (الشائع الاستخدام في الدراسات الفولكلورية) مرادفا أو مختلفا عن مصطلح الثقافة (الذي يشكل وحدة الدراسة الرئيسة للإثنوجرافيا) فإن دراستها تستلزم النظرة الشمولية. وإذا كنا نفهم الثقافة على أنها الأسلوب العام لحياة شعب مكين، في مجتمع معين وخلال فترة زمنية معينة، فإن منهج الوصف والتحليل للثقافة يتناول جوانبها) و عناصرها المادية والروحية على حد سواء. ومع أن للتراث الشعبي جوانبه أو عناصره المادية والروحية أيضا، إلا أننا نود أن نضيف ضرورة النظر إليه لا في إطار تلك العناصر فحسب (أيا كان تصنيفها أو تسميتها)، وإنما على أساس أن التراث الشعبي محصل عملية مركبة، ومتراكمة، ومترابطة، شانه في ذلك شأن دراسة الثقافة من منظور شمولي. لهذا فنحن نتصور أنه إلى جانب مواد أو عناصر التراث الشعبي هناك أربعة محاور، أو أبعاد يستدعي الأمر دراستها، وربط الواحدة منها بالأخرى عند تناول موضوع التراث الشعبي. هذه المحاور أو الأبعاد هي: 1- الأفكار (التي تنبثق وتتبلور نتيجة مواقف أو أحداث معينة في الزمان والمكان)، 2- الأفعال (إي الممارسات والأنشطة اليومية في كافة المجالات، وعلى كل المستويات)، 3- النتاج (ويتضمن ذلك الدروس والمواعظ واكتساب الحكمة في شكل قصص أو أمثال.. الخ)، 4- التعليم (وهنا تكمن فكرة الإرث وهو انتقال الشيء فكرا كان أم مادة من جيل لآخر، وذلك خلال قنوات التطويع الاجتماعي، والترشيد الثقافي). وفي إطار الترابط والتفاعل بين هذه المحاور الأربعة الرئيسة تجرى (عملية) تشكيل التراث الشعبي واستمراريته.

هذا من ناحية مفهوم ومحتوى التراث الشعبي، أما من ناحية دراسته

فقد قدم لنا أساتذة الفولكلور آراء متعددة، كما أوضحوا لنا في كتاباتهم المداخل النظرية المتباينة لتحليل عناصر التراث الشعبي، ونظرا لأن معظم الاجتهادات تدور حول طرائق أساليب جمع المادة وتحليلها، وذلك في إطار الواقع المعاش، فقد أحسسنا بالحاجة إلى وضع بعض الأسس المنهجية لدراسة عناصر التراث الشعبي في العصور الماضية. فقد حاول بعض الدارسين استخلاص عناصر التراث الشعبي في كتابات الرحالة، ولكنهم اكتفوا بعرض النصوص، والاهتمام بتتبع جذور المعتقدات والمأثورات الشعبية وربطها بالحاضر. كما فعل مثلا صبري حمادي في دراسته عن المعتقدات الشعبية في كتاب مروج الذهب للمسعودي.[8] ولكن عدم كفاية هذا المنهج تدعونا إلى أن نقترح فيما يلي بعض الأفكار التي قد تساعد على وضع منهجية أكثر ملاءمة لاستخلاص دراسة عناصر التراث الشعبي في أدب الرحلات.

2- اعتبارات أساسية:

إن دراسة التراث الشعبي لأي جماعة أو قوم في العصور المختلفة للتاريخ العربي يجب أن تأخذ في الاعتبار بعدين رئيسين، وهما: البعد التاريخي والبعد الحضاري. إن نوعية الحكم ومصدره، عبر التاريخ، لهما أهميتهما لانعكاساتهما على علاقات الحكام بالمحكومين وتأثير الفكر الشعبي بذلك، خصوصا من ناحية نوعية الاستجابة أو التكيف مع النظام الحاكم. فالبعد الحضاري نراه متمثلا أساسا في علاقة الناس (الشعب) بالبيئة وعلاقاتهم، ومدى احتكاكهم بالثقافات الأخرى، وما ينتج من ذلك من استعارات حضارية مادية و روحية معينة. إن أخذ هذين البعدين (التاريخي والحضاري) في الاعتبار عند دراسة التراث الشعبي الآني (الحالي)، أو السالف أي الذي ستقرؤه من كتابات الرحالة (سيؤذي بنا ولا شك إلى الكشف عن العموميات والخصوصيات في التراث الشعبي للمجتمعات العربية، الأمر الذي يساعدنا على استخلاص إرث شعبية متنوعة خلال التاريخ العربي الإسلامي، وهذا موضوع له أهميته في دراسة وفهم التراث العربي المعاصر.

يتراءى لنا أيضا ضرورة فهم العلاقة بين المؤلف والمؤلف (المادة والكتاب)

فكلاهما ارتباط بالعصر وثقافته إلى حد كبير، رغم الفروق الشخصية بين الرحالة. إن من أساسيات دراسة التراث الشعبي في أدب الرحلات أن نقف على نوعية نظام الفكر[9] (الأبستمي) الذي اشترك فيه الرحالة العرب والمسلمون خلال العصور المختلفة، وأن نتعرف على ما قد يلحق به من متغيرات طارئة، وتأثير ذلك كله على مادة الرحلات ذاتها، وبالتالي على ما يمكن استخلاصه منها من عناصر التراث الشعبي. إن التأثير الديني مثلا كان عنصرا مشتركا بين الرحالة بصفة عامة. فقد وجدناه في رحلات الخيال (السندباد مثلا)، وفي رحلات الواقع (ابن بطوطة مثلا) على حد سواء، ومع أنه ليس في قصص السندباد البحري شئ عن الإسلام، كدين، إلا أننا نجد الشعور الديني متمثلا في أبطال القصص. فالمسلم محبوب وغير المسلمين مكروهون، إلا ما جاء عن أخبار صلحائهم. أما المجوس فهم، بصفة خاصة، شر الخلق منافقون، وأكلة لحوم البشر، كما صورهم القاص في رحلة السندباد الرابعة [10].فالإسلام إذا هو العرق النابض في ذهن القاص والرحالة، وكيف لا والدين عند الله هو الإسلام. ولذا وصف ابن بطوطة غير المسلمين بأنهم كفار (أهل الهند مثلا). ونلاحظ أنه نظرا لأهمية التأثير الديني في توجيهات الرحالة في مشاهداتهم وتدوين ملاحظاتهم، فقد تشكل العديد من العادات والتقاليد والمعتقدات التي سادت بين الرحالة وأصبحت جزءا من تراث الرحلات وآدابها. والقارئ لآداب السفر، في كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، يقف ولا شك على الكثير منها. ومن الطريف الملفت للنظر بدء بعض الرحالة لرحلاتهم يوم الخميس (ابن فضلان وابن بطوطة مثلا) [11]. وقد وجدنا تعليلا لذلك في قول الغزالي وهو أنه يستحب أن يبتدئ بالخروج للسفر يوم الخميس، فقلما كان يخرج الرسول (ص) إلى سفر إلا يوم الخميس، وفي حديث شريف له يروى أنه قال: (اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم خميسها)[12].

3- خصوصيات النظام المعرفي:

ففي إطار طرحنا لضرورة تطوير منهجية دراسة التراث الشعبي في أدب الرحلات نقترح العمل على استقراء النظام المعرفي للتراث الشعبي. فالتراث الشعبي لا يشكل مجموعة من العناصر المتباعدة، أو الجزئيات

المتفرقة التي تتكون وتعمل في فراغ، وإنما هناك موجهات معرفية أو محددات فكرية تعمل متضافرة على تشكيل التراث وضمان استمرار يته. إن الدراسة المقارنة للنظم المعرفية للتراث الشعبي عبر الزمان والمكان تساعدنا، ولا شك، على متابعة عملية الثبات والتغير في عناصر التراث الشعبي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي تساعدنا أيضا على فهم المعيار الشعبي (أو المعايير الشعبية) التي تقوم على أساسها عملية الانتقاء،أي اختيار ما يبقى وما يزول. ويجب ألا تقتصر منهجية البحث عن التراث الشعبي في أدب الرحلات على استخلاص نصوص التقاليد والعادات أو المأثورات الشعبية والوقوف عند هذا الحد. بالرغم من أهمية هذا الجهد وفائدته التي لا شك فيها إلا أننا نود أن نطرح هنا مدخلا لدراسة التراث الشعبي نستمد بعض أساسياته مما يجرى حاليا في ساحة الفكر العربي من طرح لمناهج جديدة لدراسة التراث بصفة عامة.

هناك مثلا محاولة زكي نجيب محمود القائمة على فحص النصوص والكتابات التراثية من خلال منظور (المعقول) و (اللامعقول)، وهي محاولة تتخذ (العقلانية) مدخلا وأساسا في قراءة التراث واستخلاص ما يجده ملائما لتجديد (أو تحديث) الفكر العربي المعاصر. ومع أن تطبيق مدخل (العقلانية) في فحص النصوص التراثية قد يكون له أحكامه، وضوابطه، ونتائجه، إلا أنه لا يلائم دراسة التراث الشعبي الذي يجمع في إطاره الفكري (أو بنيته الفكرية إن صح هذا التعبير) بين (العقل والخيال) معا[13]، وقد تبنى هذه المقولة محمد أركون في دراسته لتاريخية الفكر العربي الإسلامي (الذي يرتبط بدوره بنماذج التراث الشعبي في العصور المختلفة). لقد أراد أركون من استخدام هذا المدخل التحليلي أن يقف على وظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي ودرجة انبثاقهما، وتداخلهما، وصراعهما في مختلف مجالات الفكر. والفكر-كما سبق أن أشرنا-يشكل اللبنة الأساسية، وأحد المحاور الرئيسة، في (عملية) تشكيل التراث الشعبي. كذلك يرتبط الفعل بالفكر وحصيلة ذلك الارتباط هو النتاج وتعليمه، كما سبق أن ذكرنا.

إن الربط بين العقل والخيال، أو (الواقع والحلم)-وهي صيغة أخرى وضعها علي فهمي في مقالة عن سيرة الظاهر بيبرس-سيساعدنا دون شك على فهم كثير من أوجه التناقض الفكري الذي غالبا ما يتواجد جنبا

إلى جنب في عناصر التراث الشعبي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يساعدنا هذا الربط على فهم طبيعة التفاعل بين التناقض وكيفية إحداث نوع من التوازن بينهما والأهداف التي يحققها هذا التوازن. وفي هذا الإطار يبرز علي فهمي فكرة دراسته عن الصلة بين السيرة الشعبية (عنصر تراثي شعبي) والتاريخ (البعد التاريخي الذي سبقت الإشارة إليه) كمحاولة لإقامة توازن مقارن بين أحداث السيرة من ناحية، وسياق الوقائع التاريخية من ناحية أخرى. ذلك في ضوء فرضية لعلي فهمي يقول فيها: (إن السيرة هي حلم شعبي بالتاريخ، أو بمعنى أدق حلم شعبي لصياغة ما حدث في الواقع-فعلا-في ضوء ما كان يجب أن يحدث وفقا للرغبة الجماعية الشعبية. فالسيرة في هذا الصدد تمثل سلبيا لما حدث على مسرح التاريخ بالفعل وثورة إلى الداخل عليه، وتطلعا إلى مثال نابض في الوجدان لعله يتحقق في زمن آت. (وبمعنى آخر-وعلى تعبير علي فهمي-(أن دور السيرة لا يقتصر على تسجيل الدلالات الاجتماعية للعصور التي تتحدث عنها كما ذهب البعض، وإنما هي-بالإضافة إلى ذلك-تعبير عن حلم ثوري بالفعل لإعادة افتراضية للتاريخ يمكن أن تكون صياغة واقعية في المستقبل). [14]

ومن هذا المنطلق، قد يتسنى لنا الربط بين الواقع والخيال في قصص الرحلات الخيالية، كرحلات السندباد البحري مثلا، وكذلك في كتابات الرحالة الزاخرة بالحكايات، والقصص، والأساطير. ومن المعروف أن المفهوم الإثنوجرافى لا يجرد الأساطير تجريدا تاما من الحقيقة، بل يرى أن في كل أسطورة شيئا من الحقيقة لا يلبث أن ينمو ويتضخم بفعل الخيال الشعبي. وهذا المفهوم نحالف لما ورد في لسان العرب[15] من تعريف الأساطير بأنها محض خيال وعارية من الحقيقة. ومن الأمثلة على تزاوج الواقع والخيال نشير إلى ما أورده ابن بطوطة عن حكاية إسلام أهالي جزر ذيبة المهل حيث نسج الخيال الشعبي حولها أسطورة، لو إن كان هذا النسج الخيالي قد تم على أثر حدث كان قد وقع فعلا، ذلك هو مجيء المغربي البركات البربري وإسلام حاكم الجزيرة وأهلها على يديه. فقد أقنعهم هذا الشيخ بأن تلاوة القرآن تدرأ الأخطار، وتخلص العباد من شر العفاريت. فبتلاوته للقرآن غلب الشيخ البربري العفريت الذي كان قد دأب على المجيء إلى الجزيرة من البحر مرة كل شهر، فيقدم الأهالي له فتاة قربانا

لإرضائه، وتجنبا لإيذائه. وتحكي الأسطورة أن هذا المغربي قد حل محل إحداهن ذات ليلة، وأن تلاوته للقرآن أذهبت العفريت إلى غير رجعة أنقذت فتيات الجزر من الهلاك(16).

وفي قصة أخر روى المسعودي ما سمعه من إن الجنيات، الحسناوات، الطيبات، قد شوهدن بالليل منكفئات على قبر حاتم الطائي وهن باكيات وناحبات على فقد ه، وأنه إذا اقترب منهن أحد يتحولن إلى حجارة (17). إن هذه القصة لمرتبطة بحاتم الطائي وهو الشخصية العربية، الواقعية التي ضرب المثل في الجود والكرم. وزيادة في التعظيم نسج حولها حكاية الجنيات تمجيدا لأفعاله، وترسيخا لقيمه وفضيلة كرم الضيافة. فالأسطورة في الفكر الإثنوجرافي الحديث تتضمن تصورا ما عن حدث معين، أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن الخيال الشعبي أو التراث في حرصه على تأكيد قيمة معينة،أو رمزية خاصة يلجأ إلى تصوير ذلك الحدث،أو تلك الشخصية في إطار المبالغة والتضخيم (18). وبالإضافة إلى ذلك فإن الأسطورة تفهم في سياقات أخرى متعددة (19)، وعلينا أن نأخذ ذلك في الاعتبار عند دراسة الأساطير في كتابات الرحالة.

4- عن مجالي الزمان والمكان:

بناء على ما تقدم ذكره من نقاط، لعل من المفيد لمقترحنا المنهجي لدراسة عناصر التراث الشعبي في أدب الرحلات أن نتناول موضوعا معينا كموضوع الأساطير أو الحكايات الواردة في كتب الرحلات، سواء كانت هذه الأساطير أو الحكايات متعلقة بعصر معين أو عدة عصور، و أن نقوم بدراستها من منظور ثنائية الواقع / الخيال. إن هناك العديد من الموضوعات التي يمكن أن نستخلصها من كتابات الرحالة، وأن ندرسها في هذا الإطار. وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر موضوع الحج وزيارة الأماكن المقدسة، أو مسألة الكرامات والتبرك بالمشايخ وأولياء الله الصالحين، ونظام تقديم الهدايا وتبادلها، واحتفالات المواسم والأعياد.

إن هذا المدخل الدراسي سيساعدنا-دون ريب-على كشف بعض جوانب نظام الفكر السائد في مكان معين، وزمان محدد، والتعرف على ما له من إسقاطات وتأثيرات في التراث الشعبي السائد في ذلك المكان والزمان.

ويحثنا هذا الاقتراح على إبداء وجهة نظرنا بصدد ما نشير إليه بمجان الأماكن والأزمنة. فمن ناحية الأماكن نرى أن كتابات الرحالة قد شملت أرجاء عديدة وأماكن متباعدة من العالم الإسلامي عقب الفتوحات. لهذا فإننا نود أن نوضح أهمية التفرقة بين نوعين من الأماكن: أماكن المجتمعات العربية (التي ظهر وانتشر فيها الإسلام)، وأماكن المجتمعات غير العربية في أفريقيا، وآسيا، وأوروبا (التي فتحها وأدارها المسلمون). وطبقا لهذه التفرقة المكانية فإننا نواجه بصورة عامة نوعين أساسيين من الثقافات المرتبطة بروافد عديدة من الثقافات المحلية أو الإقليمية. وهذا الأمر لا يمكن إغفاله عند دراسة عناصر التراث الشعبي في كتابات الرحالة.

ولعل ما دونه ابن بطوطة في رحلاته عن الناس والتقاليد والعادات والحكايات الشعبية ني أرجاء العالم الإسلامي، الممتد من المحيط الأطلنطي غربا إلى بحر الصين شرقا، يعطينا صورة واضحة عن مدى التنوع والاختلاف في الثقافات المحلية، رغم الانتماء للإسلام. لذلك فإن موضوع الاتصال، أو الاحتكاك الثقافي، والتفاعل الثقافي وأثر ذلك في بعض عناصر التراث الشعبي موضوع جدير بمزيد من الفحص والدراسة في أدب الرحلات.

هذا من ناحية فكرة المكان، أما من ناحية فكرة الزمان أو العصور المختلفة لتاريخ أدب الرحلات الواصف لأقوام وثقافات العالم الإسلامي وبعض جوانب تراثها الشعبي فنحن بصدد فترات أو حقبات زمنية عظم فيها شأن الرحلات، وقيمة كتاباتها، وفترات أخرى اضمحل فيها أمرها. فالقرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) مثلا يعتبر من أحفل القرون بأخبار الرحالة العرب وأسفارهم في الأقطار، فلقد تنقل الرحالة في العالم الإسلامي شرقا وغربا، وكتبوا عما لقوا من التجارب والمشاهدات في مؤلفات لم يزل بعضها حتى اليوم دليل المؤرخ والجغرافي والباحث الإثنوجرافي، ولعل من بين أعلام الحقبة الزمنية ابن حوقل، والمسعودي، والمقدسي، وابن فضلان. ومع أن الرحلات في القرون التالية مباشرة كانت قد بدأت تنحسر، إلا أنه كان هناك قلة من الرحالة الذين اشتهرت أعمالهم، نذكر منهم أبا الريحان محمد البيروني (362هـ / 440هـ)، الذي كان أكبر رحالة عرفه القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي).

كان البيروني قد انضم إلى ركب السلطان محمد الغزنوى عند فتحه للهند، واستطاع تعلم اللغة السنسكريتية والقيام برحلات وتجولات بالهند التي قضى فيها حوالي أربعين عاما. وبهذا اجتمع له من المعلومات ما اشتمل عليه كتابه الموسوعي (تحقيق ما للهند من مقولة في العقل م و مرذولة). وفي محاولة لربط الزمان بالمكان، وإبراز الحاجة إلى دراسة أثر الاحتكاك الثقافي (مواد عن طريق الاتصال أو الغزو) في بعض عناصر التراث الشعبي كما سبق أن ذكرنا، يحضرنا أن نذكر الرحالة ابن بطوطة، الذي وصل الهند بعد حوالي ثلاثمائة عام من إقامة البيروني بها، صور لنا ابن بطوطة بعض مظاهر السلطنة الإسلامية في الهند في ذلك الوقت، ومدى تأثر مظاهرها بالتقاليد الهندية كما بدا ذلك واضحا في وصفه لخروج السلطان ابن المجاهد محمد شاه للعيدين [20].

نعود إلى مسألة الرحلات في إطارها الزمني لنقدم ملاحظة مؤداها م نه في الفترة التي قلت فيها رحلات عرب المشرق كثر عدد الرحالة المغاربة الذين اتجهوا صوب الشرق لأداء فريضة الحج، وزيارة المدن الإسلامية الشهيرة مثل بغداد، ودمشق، والقاهرة. نذكر من بين هؤلاء الرحالة الشهير ابن جبير (614/540 هـ - 1157/1145م)، ومحمد بن محمد الحيدري (القرن السابع هجري / الثالث عشر ميلادي). إلا أن ذلك لم يدم طويلا، إذ إن انعكاسا لفترة عصر الانحلال والتأخير الذي عم أرجاء العالم الإسلامي من العرب منذ القرن التاسع تقريبا (الذي يعتبر خاتمة عصور الرحلات العربية في القرون الوسطى) ولمدة ثلاثة قرون بحالة من التردي، والانقسام، والجهل، الأمر الذي أدى بالناس إلى الزهد،والقنوط و اليأس. تمثل كل هذا في نوعية رحلات هذه الفترة حيث اهتم الرحالة بتقديم المواعظ، والحكم، والأدب والدعوة إلى التصوف، وتسجيل أسماء الأولياء الصالحين، والتبرك بهم. نذكر مثلا رحلة عبد الله المراكشي العياشي (1626-1679) وكتابه (ماء الموائد) الذي لم يكن ذكر المدن والأقوام فيه إلا أمرا ثانويا بالنسبة إلى موضوع المشايخ ولآداب التصوف. وظل أدب الرحلة على هذا النحو حتى عصر النهضة الحديثة الذي بدأ يتبلور إبان القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر ميلادي) حين نحت الرحلة العربية نحوا جديدا باتجاهها صوب أوروبا، وذلك للأخذ من معارف علومها، ورغبة منهم في

تحقيق نهضة عربية بعد كبوة زمنية كان قد طال أمدها . وفي عالمنا المعاصر تحولت الرحلة إلى «سياحة»، حتى أن الحج وزيارة الأماكن المقدسة قد أدرجتا الآن تحت مصنف (السياحة الدينية).

مما تقدم قد يكون من المفيد أن نفحص كتابات مشاهير الرحالة في كل عصر كوحدة، وليس كأعمال منفصلة يدرس فيها كل رحالة على حدة. ذلك لأن الدراسة المترابطة، والبعيدة عن التجزئة، تؤدي-في نظرنا-إلى الوقوف على بعض معالم نظام الفكر المشترك بين الرحالة، كما أنها تعيننا على أن نقرأ ملامح التراث الشعبي للعصر في جملته، والتوصل إلى معرفة ما قد يكون مشتركا أو مختلفا بين المجتمعات الإسلامية علاوة على الوقوف-إن أمكن-على سبب ذلك. وفي ذكرنا لأدب الرحلات في الأزمنة أو العصور، المشار إليها آنفا، يتطرق بنا الحديث إلى كتابات التاريخ. ولقد سبق أن أوردنا رأي محمد أركون النقدي لأعمال المؤرخين القدامى من حيث إغفالهم الجانب الشفاهي وغير الحضري وغير الحيوي، أي لكثير من عناصر التراث بصفة عامة. فالتراث الشعبي في نظر المؤرخين الأوائل شيء يتصل بالعامة التي غالبا ما أعطيت أوصافا سلبية كالغوغاء أو الدهماء، أو أنها-على تعبير إخوان الصفا-تضم النساء والصبية واللاحقين بهم في العقل من الرجال [21]. فلقد شكل التضاد الثنائي بين الخاصة / العامة أحد المحاور الأساسية للرؤيا العربية الإسلامية التي سادت المجال الاجتماعي والتاريخي المعروف منذ القدم. فالتقدم من شأن الخاصة، وهو موجود في الحضر، أما العامة فهم جهلاء، ويمثلون عقبة في طريق التقدم والحضارة.

إن هذا الفهم عن الخاصة والعامة موجود أيضا، وإلى حد كبير،في كتابات الرحالة، ولا غرابة في ذلك فهو جزء من نظام الفكر الذي كان سائدا في عصورهم، خصوصا وأن الإسلام يقر مسألة التراتيب الاجتماعية، إلا أننا نجد اختلافا في محاكاة التمايز بين الطبقتين، فبينما أوضح إخوان الصفا أن العقل (أو العقلانية) أساس للتفرقة بين مراتب الناس رأي الجاحظ في التخصص في العمل والمعرفة فمعيارا للتراتيب الاجتماعية، هذا في حين نظر ابن بطوطة إلى الخاصة والعامة من خلال ممارسات الحياة اليومية كالطعام والشراب والملبس والمراسيم والاحتفالات، ولهذا جاء منظوره إثنوجرافيا من الدرجة الأولى.

5- خلاصة:

وهكذا وفي إطار ما تقدم من ملاحظات وأفكار فإننا ندعو إلى تجاوز منهجية استخلاص النصوص التي لها صلة بعناصر التراث الشعبي في كتابات الرحالة، والى عدم الاقتصار على فحصها فقط في إطار المقارنة مع الحاضر، أو محاولة إرجاع أصولها إلى ماض بعيد. إن فحصنا للتراث الشعبي في أدب الرحلات يجب أن يوجه نحو استقراء القيم المعلنة والمعايير المفروضة، كما تبرزها عادة كتابات الفقهاء والأدباء والمؤرخين إلى حد كبير، وذلك مقابل القيم المعاشة التي نجدها عادة في كتابات الرحالة. هذا مع الأخذ في الاعتبار أن درجة التزام الرحالة نحو السلطة يؤثر-بلا شك- في نوعية ومصداقية ما كتبوا. الأمر الذي يجعلنا نرى أن التراث الشعبي في أدب الرحلات يجب أن يتم في إطار معرفي وتاريخي وفلسفي أيضا. وبذلك فإننا نتفق مع أركون في دعوته إلى ضرورة البدء في دراسة حرة لا مشروطة للتراث الشعبي على ضوء علم اللسانيات، والأثنولوجيا، وعلم التاريخ، والعقلانية الملائمة، وأن يحدث تزاوج في التحليل بين العامل العقلاني والعامل الخيالي [22].

الهوامش

(١) سبق أن أعد هذا الموضوع في ورقة عمل لتقديمه لندوة «التراث الشعبي والذات العربية» التي عقدت في بغداد، نوفمبر 1986. وقد تم نشر جزء من هذا الفصل بعنوان «التراث الشعبي في أدب الرحلات:< نظرة منهجية، بمجلة المأثورات الشعبية، عدد يناير 1987.

(2) محمد الجوهري، علم الفلكلور، الجزء الأول.

(3) هاني العمد، في التراث الشعبي وإشكالية تصنيفه.

(4) فاروق خورشيد، الفولكلور، النهب المتاح.

(5) الطاهر لبيب، ورقة عمل بعنوان «هل هناك ثقافات شعبية عربية».

(6) محمد الجوهري وحسن الشامي: قاموس الأثنولوجيا والفلكلور.

(7) الشعب الجماعة الكبيرة، ترجع لأب واحد أوسع من القبيلة، والجماعة من الناس تخضع لنظام اجتماعي واحد، والجماعة تتكلم لسانا واحدا (لسان العرب، المجلد الأول، ص 549).

(8) صبري حمادي، المعتقدات الشعبية في مروج الذهب.

(9) استخدم المفكر الفرنسي ميشيل فوكو لفظ l'epistémê في كتابه الشهير«الكلمات والأشياء» ليعني بها نظام الفكر السائد في زمان معين ومكان محدد.

(١٠) انظر أحمد الشحاذ، الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة.

(١١) بدأ ابن فضلان رحلته يوم الخميس، الحادي عشر من صفر عام 309 ه، وبدأها ابن بطوطة يوم الخميس الثاني من رجب عام 725هـ، كما خرج ابن جبير من كاسة يوم الخميس 22 ذي الحجة عام 879هـ، بعد أن كان قد قضى بها حوالي ثمانية أشهر.

(12) إحياء علوم الدين-للإمام الغزالي، الجزء الثاني، باب آداب السفر.

(13) يؤكد أركون دور الخيال في صنع التاريخ فيقول: إن «التاريخ لا تصنعه أو تحركه فقط الأحداث المادية الواقعية التي مرت بالفعل، و إنما تصنعه أيضا الخيالات والأحلام والأوهام التي تصاحبها عادة أو تسبقها أو تأتي بعدها» ص ١٨.

(14) علي فهمي، السيرة الشعبية والتاريخ في مصر، ورقة عمل.

(15) جاء في لسان العرب، مادة سطر: الأساطير: الأباطيل، والأساطير أحاديث لا نظام لها، واحدها إسطار و إسطارة بالكسر وأسطير وأسطور وأسطورة بالضم.

(16) رحلات ابن بطوطة، ص 576.

(17) المسعودي، مروج الذهب، الجزء الثاني عن ذكر قول العرب في الهواتف والجان، ص ١٤١.

(18) قرأنا لعلي محسن مال الله إشارته عن الخلط بين الحقيقة والخيال بشأن يأجوج ومأجوج اللتين ورد ذكرهما في القرآن الكريم «حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون»- سورة الأنبياء، الآية 96: كتب ما يلي: «كثيرا من القصص القرآني حينما ينقل إلى الشعب فإنه يتصورها تصورا (فلكلوريا)-في البلاد الإسلامية بحيث تختلف فيه من بلد إسلامي إلى آخر، ومن هذا القصص الفلكلوري الذي يتعلق بيأجوج ومأجوج في مصر، أن يأجوج ومأجوج قبيلتان شرستان تريدان أن تنقضا على الناس، فتأتيان على الأخضر واليابس، ويحول بين إجوج ومأجوج

وعالم المسلمين سور عظيم من الحديد، تحاول يأجوج ومأجوج أن تتغلبا عليه وأن تعملا فيه الهدم، طوال الأسبوع حتى يخلو لهما الطريق إلى بلاد المسلمين، ولكن ما تكادان تصلان إلى آخر المرحلة، في هدم ذلك السور العظيم، حتى يعود مرة أخرى إلى سابق عهده من القوة والارتفاع نتيجة قراءة المقرئ سورة الكهف يوم الجمعة في المسجد.

وهكذا تمضي القصة، يأجوج ومأجوج تأكلان السور، أو تحاولان نقض بنيانه، حتى إذا جاء يوم الجمعة، وقرأ المقرئ سورة الكهف عاد كل شئ من السور إلى سابق عهده. لذلك فليأجوج ومأجوج صور وقصص مختلفة في أذهان المسلمين في كل بلد إسلامي، ومن بين هذه البلاد الإسلامية البلاد التي ذهب إليها سلام الترجمان».

(19) من بين الاستخدامات الأخرى لمفهوم الأسطورة عرض فكرة تعاليم مجردة بصيغ مجازية وشعرية (مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون)، أو تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي (مثل أسطورة العصر الذهبي)، انظر قاموس لاروس الفرنسي، طبعة 1975م.

(20) «فإذا كانت صبيحة العيد زينت الفيلة كلها بالحرير والذهب والجواهر، ويكون منها ستة عشر فيلا لا يركبها أحد إنما هي مختصة بركوب السلطان، ولرفع عليها ستة عشر شطرا (جرا) من الحرير المرصع بالجوهر، قائمة كل شطر منها ذهب خالص، وعلى كل فيل مرتبة حرير مرصعة بالجوهر، وبركب السلطان فيلا منها (وترفع أمامه الغاشية، وهي ستارة سرجة، وتكون مرصعة بأنفس الجواهر، ويمشي بين يديه عبيده ومماليكه، وكل واحد منهم تكون على رأسه شاشية ذهب، وعلى وسطه منطقة ذهب، وبعضهم يرصعها بالجوهر، ويمشي بين يديه أيضا النقباء، وهم نحو ثلاثمائة، وعلى رأس كل واحد منهم أقر وف ذهب (الأقروت قبعة مستطيلة مخروطة الشكل)، وعلى وسطه منطقة ذهب، وفي يده مقرعة نصابها ذهب. (رحلة ابن بطوطة، ص 446).

(21) اهتم المشركون في ندوة تونس عام 1986 بموضوع الخاصة والعامة في الثقافة الشعبية العربية، ونشير خصوصا هنا إلى مداخلة عبد الباقي الهرماسي المعنونة «حول مفهوم العامة والخاصة».

(22) أركون، في تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 30.

المراجع الرئيسة المشار إليها

1- أحمد أبو سعد: أدب الرحلات وتطوره في الأدب العربي، دراسة ومختارات، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت 1961.

2- أحمد كمال زكي: أدب الأساطير- دراسة حضارية مقارنة، مكتبة الثبات القاهرة، 1975.

3- أحمد محمد الشحاذ: الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية 1977.

4- أحمد مرسي: مقدمة في الفلكلور(الفلكلور)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975.

5- ابن بطوطة (أبو عبد الله): رحلة ابن بطوطة، تقديم كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1960.

6- أبو الحسن المسعودي: مروج الذهب و معادن الجوهر، المطبعة البهية المصرية، 1946.

7- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، نشر بمعرفة مؤسسة الحلبي بالقاهرة، 1967.

8- أبو عبد الله اللواتط (ابن بطوطة): رحلة ابن بطوطة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

9- أبو الفضل جمال الدين بن منظور: لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، طبعة عام 1955.

10- جورج غريب: أدب الرحلة-تاريخه وأعلامه، دار الثقافة، بيروت، 1966.

11- حسني محمود حسبي: أدب الرحلة عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

12- سيد حامد حريز: «تحديد مفهوم الأدب الشعبي»، المأثورات الشعبية، الدوحة، السنة ا لأولى، يوليو1986.

13- صبري مسلم حمادي: «المعتقدات الشعبية في مروج الذهب» المأثورات الشعبية، الدوحة، السنة الأولى، العدد الأول، يناير 1986.

14- الطاهر لبيب: هل هناك ثقافات شعبية عربية: فرضيات للبحث، ورقة عمل قدمت لندوة الثقافة العربية، تونس، يوليو 1986.

15- عبد الرحمن حميدة: أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، دار الفكر، دمشق.

16- علي حسن فهمي: السيرة الشعبية والتاريخ في مصر-الحلم والواقع-ورقة عمل قدمت لندوة الثقافة الشعبية العربية، تونس، يوليو 1986.

17- علي محسن مال الله: أدب الرحلات عند العرب في الشرق: نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري. مطبعة الإرشاد، بغداد، 1978.

18- فاروق خورشيد :الفولوكلور.. النهب المتاح، مقال بمجلة المصور، القاهرة، عدد 4، يوليو 1986.

19- نبيلة إبراهيم: الدراسات الشعبية بىن النظرية والتطبيق، مكتبة القاهرة الحديثة، (بدون تاريخ).

20- هاني العمد: «في التراث الشعبي و إشكالية تصنيفه»، المأثورات الشعبية، الدوحة، السنة الأولى، العدد الثاني، أبريل 1986.

21- محمد الجوهري: علم الفلكلور(الجزء الأول: دراسة في الأنثروبولوجية الثقافية)، الطبعة الثالثة دار المعارف، القاهرة، 1978.

22- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ترجمة هاشم صالح) مركز الإنماء العربي، بيروت 1986.

23- محمد الباقي هرماسي: حول مفهوم العامة والخاصة، ورقة عمل قدمت إلى ندوة الثقافة الشعبية العربية، تونس، يوليو 1986.

المبحث الثالث
نماذج تحليلية لمادة الرحلات

تمهيد

أشرنا في مستهل المبحث الأول إلى وجود المحتوى الإثنوجرافي في أدب الرحلات، وقدمنا في الفصل الثاني بعض المقتطفات من كتابات الرحالة من ناحية صلتها بموضوع الإثنوجرافيا ومنهجها. و هناك أيضا الكثير من جوانب الحياة الثقافية-المادية منها والمعنوية على حد سواء-التي تزخر بها كتابات الرحالة، والتي ألم ببعضها وعرضها عرضا شيقا الباحث أحمد الربايعة في مقاله عن «إسهامات بعض الرحالة العرب في الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة». لقد أوضح الربايعة كيف أن العديد من الموضوعات التي يهتم الاثنوجرافيون بدراستها والكتابة عنها قد زخرت بها كتابات الرحالة المسلمين القدامى. نذكر من تلك الموضوعات مثلا الطوطمية والسحر، والاحتفالات الجنائزية. هذا علاوة على النشاط الاقتصادي وعلاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية.

وفي إطار تركيز هذه الدراسة على التحليل الإثنوجرافي لمادة الرحلات رأينا أن نقدم أربعة نماذج بدءا بموضوع الطعام في الفصل الخامس. إن اختيارنا لهذا الموضوع لا يرد فقط إلى طرافته، لو إنما لأهميته ودلالته الثقافية أيضا، سواء ما كان واضحا للعيان أم رمزيا في الأذهان. ولقد استرعى نظرنا أنه نادرا ما خلت كتابات الرحالة المسلمين القدامى من الإشارة إلى الطعام وألوانه، ومن ذكر لآدابه. وما يرتبط به من تقاليد وعادات.

وعلى سبيل المثال، فإن القارئ لكتاب «الساق على الساق»، للرحالة أحمد فارس الشدياق، يقف بلا شك على الكثير من ذكره للطعام. ففي رأيه أن الأدب في المادية، الأمر الذي جعله يعنى بوصف الأكل والآكلين. بل يضع أبياتا من الشعر حول الطعام ولذاته.

وبيدو لنا أن احتفالية النظر والأكل والشراب تشكل سمة جلية في الثقافة العربية، إذ لا يقتصر الأمر على ذكرها في كتابات الرحالة فحسب، وإنما نجدها أيضا عند الأدباء سواء ما ورد منها في قصص الواقع أو الخيال. ولقد وجد الباحث خليل أحمد خليل ربطا بين الطعام وجاذبية الجنس في الفكر العربي الأسطوري.

ذلك يبدو جليا-في رأيه-في قصص ألف ليلة وليلة. ففي ذكر حكاية الملك عمر النعمان وولديه، مثلا، نقرأ ما يلي: «ثم صعدت وهو في أثرها، فنظر شركان (ابن الملك النعمان) إلى ظهر الجارية فرأى أردافها تتلاطم كالأمواج في البحر الرجراج..» «ثم تقدمت إلى المائدة وأكلت من كل لون لقمة، فعند ذلك أكل شركان، ففرحت الجارية وأكلت معه إلى أن اكتفيا. وبعد أن غسلا أيديهما، قامت وأمرت جارية أن تأتي بالرياحين وآلات الشراب من أوان الذهب والفضة والبلور. ثم إن الجارية ملأت أولا القدح وشربته قبله-كما فعلت في الطعام-ثم ملأت ثانية وأعطته إياه فشرب.. ولم تزل تشرب معه إلى أن غاب عن رشده» [1].

ومن موضوع غذاء البدن ننتقل إلى غذاء الذهن والروح متمثلا في رحلات الخيال لنكتشف أنها تحتوى أيضا على قدر من المحتوى الإثنوجرافي الذي يجب إلا يهمل استخلاصه وتحليله. وفي هذا السياق اجتهدنا في الفصل السادس في إبراز الجوانب الإثنوجرافية في رحلتي الشاعر الألماني جيته والأديب المصري محمد المويلحى.

هناك الكثير من الأعمال الأخرى التي تنتظر مثل هذا التحليل. وحسبنا أن نذكر القيمة الإثنوجرافية التي أشار إليها عدد من الدارسين لقصص ألف ليلة وليلة، وهى و إن كانت رحلة خيال إلا أنها قد ألقت العديد من الأضواء، ولو بصورة غير مباشرة أو رمزية، على أحوال المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، وبصفة خاصة أساسيات الفكر السائد في المجتمع العباسي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية ومحورها القائم على نمط التجارة.

وتجدر الإشارة في هذه الصدد إلى أن الجانب الأسطوري في مادة الرحلات لم يحظ بعد بالقدر الوافي من التحليل الإثنوجرافي وفق المنهج البنيوي خاصة [4]، علما بأن الأساطير والخرافات تمثل جانبا هاما من التراث الشعبي للثقافة الإنسانية. ولقد سبق لنا أن أشرنا في الفصل الثالث إلى أن الأسطورة في الفكر الإثنوجرافي الحديث تتضمن تصورا ما عن حدث معين، أو شخص كان له وجود تاريخي يكون الخيال الشعبي أو التراث في حرصه على تأكيد قيمة معينة، أو توضيح رمزية خاصة تلجأ إلى تصوير ذلك الحدث أو تلك الشخصية في إطار المبالغة والتضخيم. وبالإضافة إلى ذلك فإن الأسطورة تفهم في سياقات أخرى متعددة، وعلينا أن نأخذ ذلك في الاعتبار عند دراسة الأساطير في كتابات الرحالة.

إن دعوتنا للاهتمام بدراسة ما ورد من أساطير وحكايات خرافية في كتابات الرحالة القدامى خاصة تتطلب-في حقيقة الأمر-دراسة مستقلة ومستفيضة لا تقتصر على جمع النصوص وتحقيقها فحسب، و إنما عليها أن تستخلص أيضا ما قد تنم عليه من أساسيات التفكير العربي الإسلامي، وما تفصح عنه النظرة إلى علاقة الإنسان بالكون.

تأخذنا هذه الدعوة-في الفصل السابع-إلى طرح تساؤل بصدد أدب الرحلات وتاريخية الفكر العربي، لو إلى عرض بعض الأفكار أو الفرضيات (بمعنى أدق) التي انتهينا إليها من دراستنا الإثنوجرافية الأولية لعدد من كتابات الرحالة المسلمين القدامى والمحدثين.

ونظرا لتعقيد طبيعة السؤال المطروح بصدد أدب الرحلات وبنية التفكير العربي الإسلامي، إلى جانب إمكان تعدد المناظير في دراسته وتشعب موضوعاته، رأينا أن نحدد إطار المناقشة في الفصل السابع حول أدب الرحلات وصورة الغير في الفكر العربي. نبرز في مادة هذا الفصل جذور الحاجة إلى وصف الغير، والمعرفة بالثقافات الأخرى (غير العربية / الإسلامية). ونوضح أيضا عناصر الثبات والتغير في نظرة الرحالة إلى الغير في الأزمنة المختلفة للتاريخ العربي الإسلامي خصوصا وأن الأوضاع الحضارية بصفة عامة، والسياسية/ الاقتصادية بصفة خاصة قد تبدلت. إن منطلقنا التحليلي في هذا الفصل يستند إلى فرضية مفادها أن المنظور الإثنوجرافي في دراسة مادة الرحلات سيثرى فهمنا بالكثير من ملاح

الحياة المجتمعية والثقافية لعصر معين، كما سيكشف بدوره عن بعض خصائص بنية التفكير السائد، وتأثير ذلك على نظرة العربي/ المسلم للغير ووصف ثقافته. ولا يخفى علينا أن في وصف الآخر وطبيعة النظرة إليه ارتباطا بالاستشعار الباطني عن ثقافة الذات، وينطبق ذلك على الرحالة جميعهم، المسلمين وغيرهم على حد سواء.

من هذا المنطلق أيضا يتناول الفصل الثامن موضوع الرحلات البحرية العربية الإسلامية ودلالاتها الإثنوجرافية. والفكرة هنا ألا نكرر ما سبق نشره من أعمال توثيقية وتحليلات جغرافية وتاريخية لتلك الرحلات قدر اهتمامنا بإبراز ما قد يكون من تأثير للرحلات البحرية في تشكيل ملامح مميزة لثقافة شعب معين أو حضارة عصر ما. لهذا نقدم في الفصل الثامن بعض المذكرات عن ركوب البحر عند العرب والمسلمين، سواء أكانوا تجارا أم رحالة، ونبحث في صلة الرحلة البحرية بتاريخ العرب والحضارة الإسلامية.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن استخدامنا في هذه الدراسة لكلمة «ثقافة» يعنى ببساطة وإيجاز الأسلوب العام لحياة جماعة، أو مجتمع معين، في مكان وزمان محددين. ويندرج تحت مقولة «الأسلوب العام» كل ما يرتبط من الحياة البشرية، أو الاجتماعية، أو الفردية بالبيئة الاجتماعية لا بالوراثة، كاللغة، والعادات، والمعتقدات، والطقوس، وآداب السلوك.

أما عن لفظة «الحضارة» فنستخدمها في هذا الكتاب لنقابل بها الكلمة الإنجليزية Civilization بالرغم من أن هناك من بين الكتاب العرب من يستخدم كلمة الحضارة كترجمة لفظية لكلمة Culture.

إن مفهومنا عن الحضارة يشير إلى المظهر الثقافي المتقدم لدى شعب من الشعوب، والذي تحدد درجة تقدمه مجموعة من الإنجازات في مجالات العلوم والآداب والفنون والنظم السياسية والاجتماعية. وبينما تنشأ الحضارات الإنسانية وتتطور وتزدهر لدى شعب معين خلال فترة زمنية معينة من تاريخه، إلا أنها معرضة للتدهور والاندثار، ذلك على عكس ثقافات الشعوب أو المجتمعات المختلفة. فهي وإن تغيرت عبر الزمن إلا أنها تتصف-رغم ذلك-بالاستمرارية، إذ لا بد في النهاية من أن يوجد نمط معين من الحياة يهتدى به الناس في مزاولة حياتهم اليومية سواء كانت بسيطة

أو معقدة. وعليه إذا-وعلى حد تعبير الكاتب جوزيف شريم-«لا يفتقر الشعب، أي شعب، إلى الثقافة، ولا يفتقر الإنسان، أي إنسان «إلى الثقافة، ولكن الشعوب ليست (بالضرورة) كلها متحضرة» [5].

الهوامش

(1) خليل أحمد خليل. مضمون الأسطورة في الفكر العربي. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986.

(2) في الأسطورة العربية التناسخ معناه الثواب، أما المسخ فهو وسيلة العقاب. انظر المرجع السابق.

(3) انظر خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة، ص 174. ويذكر الكاتب انه للتدليل على أهمية مكانة التاجر في الأسطورة العربية ما نصوره حكاية هارون الرشيد مع محمد بن على الجوهري من وجود نموذجين للخليفة في العصر العباسي: الخليفة الحقيقي الذي يتزيا بزي التجار مع وزيره وأسيافه.(ومثال ذلك: قال الخلفية هارون الرشيد يا جعفر قم بنا للفرجة على الخليفة الثاني، فضحك جعفر ومسررو، و لبسوا لبس التجار)، والتاجر محمد بن على الجوهري الذي يتزيا بزي الخليفة ويخرج ليلا في موكب خليفة على نهر دجلة، ص 180-181.

(4) في تحليله ابيوى للأساطير يرى الأنثروبرلوجي الفرنسي كلود ليفى ستروس أن الأسطورة، شأنها شأن كل كائن لغوى، تتألف من وحدات تكوينية، وأن هذه الوحدات التكوينية تتضمن وجود الوحدات التي تتدخل عادة في بنيان اللغة، أي أنها نتضمن الأصوات الكلامية والبادئات و الدلالات اللفظية. و استنادا إلى هذين الاستنتاجين يطلق ليفى-ستروس اسم «الوحدات التكوينية الكبرى» على العناصر الخاصة بالأسطورة والتي يعتبرها أكثر تركيبا من سواها. وهكذا يكون قد مهد لمنهجه التحليلي البيان حين يتساءل: كيف سنعمل للتعرف على هذه الوحدات التكوينية الكبرى وعزلها؟ حتى الآن استعملنا الأسلوب التالي: كل أسطورة نحللها تحليلا مستقلا، وذلك بالعمل على ترجمة تتابع أحداثها بواسطة أقصر جمل ممكنة. وكل جملة تسجل على بطاقة تحمل رقما موافقا لمكانها في القصة. وحينئذ ندرك أن كل وحدة تكوينية كبرى تتميز بطبيعة العلاقة. وفي الواقع ليست الوحدات الحقيقية المكونة للأسطورة هي بالذات العلاقة المعزولة، وإنما هي باقات العلاقات التي تكسب وظيفة دلالية من خلال شكل الإندماجات فقط. وهذا النظام هو في الواقع ذو بعدين: تطوري وتزامني معا. (انظر كتاب مضمون الأسطورة، ص 13).

(5) جوزيف شريم: الثقافة والثقافة المضادة، مجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت، خريف 1983.

5 في ذكر الطعام و استنباط أحوال المجتمعات

١ - تمهيد:

في إطار قراءتنا لكتابات الرحالة من منظور إثنوجرافي يتناول هذا الفصل موضوع الطعام الذي نادرا ما أغفله أي من الرحالة المسلمين أو غيرهم فيما تركوا لنا من أعمال. ذلك لأن الطعام له، ولا شك، أهمية تتعدى كونه وسيلة لتغذية الجسم بغية الحياة، ولأن الطعام يرتبط أيضا بالبيئة، والاقتصاد، وبالدين والمعتقدات الشعبية، وربما بكافة مظاهر الحياة الإنسانية المادية والفكرية. وعلى هذا الأساس يشكل الطعام مركبا حضاريا[1] في الفكر الأنثروبولوجي، كما أن طهيه، وآداب تقديمه، وتناوله ما هي إلا مظاهر سلوكية فريدة اختص بها الإنسان وميزته عن الحيوان الذي يشترك معه في ضرورة إشباع تلك الحاجة الفسيولوجية للبقاء واستمرار الحياة. إن لأحاديث الرحالة المسلمين عن الطعام، سواء ما جاء منها موجزا أم مسهبا، يمكن أن يزودنا، ولا شك، بالكثير من المعلومات والإيضاحات عن أوجه الحياة المختلفة من اقتصاد، واجتماع وثقافة تلك المجتمعات

والأقوام التي كتبوا عنها[2]. هذا ولا يخفى على دارسي الثقافة العربية أهمية الطعام والحديث عنه في المجتمع العربي، فالكرم علامته تقديم المأكولات، والضيافة لا تكتمل إلا بطعام أو شراب.

وفي هذا الإطار يقدم هذا الفصل بعض المقتطفات من كتابات بعض الرحالة التي يتحدثون فيها عن مسائل تتعلق بالطعام عند العامة والخاصة من الناس، والحاجيات من المأكولات في الأسواق والقصور. يمكن للقارئ أن يستشف من هذه النصوص المعلومات عن الأحوال الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية في الأماكن والعصور التي تحدث عنها الرحالة. فالقصد هنا ليس نظام الطعام وترتيبه في مضمونه المادي فحسب،و إنما في دلالاته الاجتماعية ورموزه الثقافية أيضا.

2- ابن جبير في وصف خيرات مكة:

نبدأ بما جاء في رحلة ابن جبير تحت عنوان «ما اختص الله تعالى به مكة»، لتبيان ما تضمنه هذا الوصف من الوضع التجاري المزدهر بمكة المكرمة إبان زيارته إياها. فمكة ملتقى الحجاج والتجار، وهي-على حد قوله-«ملتقى الصادر والوارد ممن بلغته الدعوة المباركة. والثمرات تجبى إليها من كل مكان، فهي أكثر البلاد نعما وفواكه ومنافع ومرافق ومتاجر.»[3]. بمقارنة ما وجده في مكة بما ظن أن الأندلس اختصت به من ألوان الفاكهة وأنواع الأطعمة، ذكر يقول:

«أو أما الأرزاق والفواكه وسائر الطيبات فكنا نظن أن الأندلس اختصت من ذلك بحظ له المزية على سائر حظوظ البلاد حتى حللنا بهذه البلاد المباركة فألقيناها تغص بالنعم والفواكه: كالتين، و العنب، والرمان، والسفرجل، والخوخ، والأترج، والجوز، والمقل، والبطيخ والقثاء، والخيار، إلى جميع البقول كلها: كالباذنجان، واليقطين، والسلجم، والجزر، والكرنب، إلى سائرها، إلى غير ذلك من الرياحين العبقة والمشمومات العطرة. وأكثر هذه البقول كالباذنجان والقثاء والبطيخ لا يكاد ينقطع مع طول العام، وذلك من عجيب ما شاهدناه مما يطول تعداده و ذ كره.

ولكل نوع من هذه الأنواع فضيلة موجودة في حاسة الذوق يفضل بها نوعها الموجودة في سائر البلاد، فالعجب من ذلك يطول.» [4]

«ومن أغرب ما ألقيناه فاستمتعنا بأكله وأجرينا الحديث باستطابته، ولا سيما لكوننا لم نعهده، الرطب، وهو عندهم بمنزلة التين الأخضر في شجرة يجنى ويؤكل، وهو في نهاية من الطيب واللذة، لا يسام التفكه به، بأنه عندهم عظيم، يخرج الناس إليه كخروجهم إلى الضيعة، أو كخروج أهل المغرب لقراهم أيام نضج التين والعنب، ثم بعد ذلك عند تناهي نضجه يبسط على الأرض قدر ما يجف قليلا، ثم يركم بعضه على بعض في السلال والظروف ويرفع.» (5)

لقد ربط ابن جبير الانتعاش الاقتصادي ووجود الخيرات الكثيرة في مدينة مكة بالتجارة وما يرد إليها من أماكن قريبة كالطائف، وهي على مسيرة ثلاثة أيام منها كما ذكر، أو من بقاع بعيدة كاليمن والشام. ومع ذلك، فإلى جانب هذا العنصر المادي، فقد اختص الله تعالى هذه البلدة المكرمة بالخير ومنحها البركة، حيث يقول ابن جبير: «وبركة البلد الأمين قد تكفلت بطيبة لاشك فيه. والخبر عنه يضيق عن الخبر له، والله يجعل فيه رزقا لمن تشوق بلدته الحرام، وتمنى هذه المشاهد العظام، والمناسك الكرام، بعزته وقدرته.»(6)

ومما يسترعي الانتباه ذكر ابن جبير أوصاف الحياة الرغيدة في مكة المكرمة في سنة زيارته لها «وتمييزها عما سلف من السنين، حتى لقد زعموا أن ماء زمزم المبارك زاد عذوبة ولم يكن قبل نصادقها» (7). فماذا كان عليه الأمر في السنوات الماضية ؟!

نستشف مما ذكره ابن جبير أنه في الأعوام السابقة لم يكن الأمن مستتبا في هذه المدينة، الأمر الذي قلل من الوافدين إليها للحج أو التجارة على حد سواء، فندرت البضائع واشتد الغلاء وعم الكساد، حتى تم إصلاح الوضع على يد أمير البلدة:

«ومن صنع الله الجميل وفضله العظيم علينا أنا وصلنا إلى هذه البلدة المكرمة فألقينا كل من بها من الحجاج المجاورين ممن قدم عهده فيها، وطال مقامه بها يتحدث على جهة العجب بأمنها من الحرابة المتلصصين فيها على الحاج، المختلسين ما بأيديهم، والذين كانوا آفة الحرم الشريف، لا يغفل أحد عن متاعه طرفة عين إلا اختلس من يديه، أو من وسطه بحيل عجيبة ولطافة غريبة، فما منهم إلا أخذ يد القميص، فكفى الله في هذا

العام شرهم إلا القليل، وأظهر أمير البلد التشديد عليهم فتوقف شرهم، وبطيب هوائها في هذا العام، وفتور حمارة قيظها المعهود فيها، وانكسار حدة سمومه. وكنا نبيت في سطح الموضع الذي كنا نسكنه، فربما يصيبنا من برد هواء الليل ما نحتاج معه إلى دثار يقينا منه. وذلك أمر مستغرب بمكة». [8]

«وكانوا أيضا يتحدثون بكثرة نعمها في هذا العام، ولين سعره، وأنها خارقة للعوائد السالفة عندهم. كان سوم الحنطة أربعة أصواع بدينار مومني، وهي أوبتان من كل كيل مصر بجهاتها، والأوبتان قدحان ونصف قدح من الكيل المغربي.

وهذا السعر في بلد لا ضيعة فيه ولا قوام معيشة لأهله إلا بالميرة المجلوبة إليه سعر لا خفاء بيمنه وبركته على كثرة المجاورين فيها في هذا العام، وانجلاب الناس إليها وترا دفهم عليها. فحدثنا غير واحد من المجاورين الذين لهم بها سنون طائلة أنهم لم يروا هذا الجمع بها قط، ولا سمع بمثله فيها. والله يجعله جمعا مرحوما معصوما بمنه». [9]

ولعل من بين الأشياء الأخرى التي استرعت انتباهنا فيما ورد من قول لابن جبير في هذا المقام مسألة العمالة الوافدة إلى مكة وغيرها من البلاد الحجازية نتاج للزرع والمأكل والمشرب. كتب ابن جبير يقول:

«وأنواع اللبن بها في نهاية من الطيب، وكل ما يصنع منها من السمن، فإنه لا تكاد تميزه من العسل طيبا ولذاذة. ويجلب إليها قوم من اليمن يعرفون بالسرو نوعا من الزبيب الأسود والأحمر في نهاية الطيب، ويجلبون معه من اللوز كثيرا». [10]

وفي موضع آخر، وبعد حديث مستفيض عن كثرة الفواكه وتعدد أنواعها وحلاوة مذاقها، كتب يقول:

«وهذه الفواكه تجلب إليها (أي إلى مكة) من الطائف، وهي على مسيرة ثلاثة أيام، على الرفق والتؤدة، ومن قرى حولها. وأقرب هذه المواضع يعرف بآدم، هو من مكة على مسيرة يوم أو أزيد قليلا، وهو من بطن الطائف، ويحتوي على قرى كثيرة، ومن بطن مر، وهو على مسيرة يوم أو أقل، ومن نخلة، وهي على مثل هذه المسافة، ومن أودية بقرب من البلد كعين سليمان وسواها، قد جلب الله إليها من المغاربة ذوي البصارة بالفلاحة والزراعة

فأحدثوا فيها بساتين ومزارع، فكانوا أحد الأسباب في خصب هذه الجهات، وذلك بفضل الله، عز وجل، وكريم اعتنائه بحرمه الكريم وبلده الأمين» (11)

3- ناصر خسرو والمائدة السلطانية:

ومن الأراضي الحجازية ننتقل إلى مصر لنطالع وصف الرحالة ناصر خسرو لما سماه «المائدة السلطانية» التي شاهدها إبان زيارته للقاهرة عام 439 هـ، أي وهي في ظل الدولة الفاطمية. كتب خسر ويقول:

«اعتاد سلطان مصر أن يدعو الناس إلى مائدته مرتين في العام. وتتم الدعوة في عيدي الفطر والأضحى. وتشمل الدعوة الخاصة ويستقبلهم السلطان في قصره، والعامة يدعون في قصور أخرى.» (12)

«وفي نهاية شهر رمضان سنة أربعين وأربعمائة، وفي ليلة عيد الفطر بدأت الاستعدادات للمائدة السلطانية، وذهب السلطان لأداء صلاة العيد، وعاد إلى القصر ليرأس المائدة السلطانية. وكنت هناك، فقد أدخلني الحاجب من بوابة القصر الرئيسة وولجت القصر، ومررت في طريقي بقصور وممرات و أواوين لو استطردت في وصفها لطال الوصف إلى غير نهاية.»(13)

«أما هيئة المائدة السلطانية فتصل حد الإعجاز، تزين المائدة شجرة عملاقة شبيهة بشجرة الأترنج، وجميع أغصانها الكثيفة وحملها من الأترنج عبارة عن قطع من السكر، ويحف بالشجرة ويعلوها ويجاورها ويرقد بين يديها آلاف من الصور والتماثيل الغريبة العجيبة وكلها من السكر الخالص، حقا إن هذا لشيء عجاب.» (14)

«ويقع المطبخ السلطاني خارج القصر، ويقوم على خدمته خمسون خادما بصفة دائمة، ويربط المطبخ بالقصر نفق تحت الأرض. ويحملون إلى القصر كل يوم حمل أربعة عشر بعيرا من الثلوج لتبريد المياه السلطانية.»(15)

«كما أن للأمراء من خاصة السلطان نصيبا من هذه الثلوج، كما أن عامة أهل مصر إذا احتاجوا إلى الثلج للدواء أو مداواة مرضاهم فإن المطابخ السلطانية تؤمن لهم الكميات المطلوبة.» (16)

«وكذلك تتوافر في القصر السلطاني جميع أنواع الأشربة والأدوية تمنح لكل من يطلبها من الناس. وكذلك الدهون والمراهم مثل زيت البيلسان وغيره. ومهما طلب الناس منها فإنهم يحصلون عليها دون تأخير أو اعتذار

أو مطل».[17]

«ويقولون: إن مقادير السكر التي تستهلك في يوم العيد هذا تبلغ خمسين ألف رطل.» [18]

4- غرائب الأطعمة عند البغدادي:

ومن مصر أيضا، وبعد ما يزيد على قرن من الزمان، نجد الرحالة المؤرخ عبد اللطيف البغدادي يقدم لنا ما وصفه بغرائب الأطعمة، فكتب يقول ما يلي في كتابه «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

«ومن غريب ما يتخذونه «رغيف الصينية»، وصفته أن يؤخذ من الدقيق الحواري ثلاثون رطلا بالبغدادي، ويعجن مع خمسة أرطال ونصف سيرجا عجن خبز الخشكان، ثم يقسم بقسمين (قسمين)، ويبسط أحدهما رغيفا في صينية نحاس قد اتخذت لذلك سعة قطرها نحو أربعة أشبار، ولعا عرى وثيقة ثم يعبى على الرغيف ثلاثة أخرفة مشوية محشوة الأجواف بلحم مدقوق ومقلو بالسيرج والفستق المهروس والأفاويه العطرة الحارة، كالفلفل والزنجبيل والقرفة والمصطكى والكزبرة والكمون والهال والجوزة ونحو ذلك، ويرش عليه ماء ورد قد ضيف فيه مسك ثم يجعل على الخرفان، وبين خلالها عشرون دجاجة، وعشرون فروجا، وعشرون فرخا بعضه (بعضها) مشوي محشو بالبيض، وبعضه (بعضها) محشو باللحم، وبعضه (بعضها) مطجن بماء الحصرم، أو بماء الليمون أو بنحو ذلك، ثم يشور بالسنبوسك والقماقم المحشوة باللحم بعضها، وبالسكر والحلوى بعضها، وإذا شئت أن تزيده خروفا آخر تتخذه شرائح فلا بأس وكذا جنبا مقلوا، فإذا نضد ذلك وصار كالفتة نضح عليه ماء ورد قد ضيف فيه مسك وعود، ثم غطى بالقسم الثاني من العجين بعد أن يمد رغيفا ويلحم بين الرغيفين كما يلحم الخشكنان بحيث لا يخرج منه نفس أصلا، ثم يقرب إلى رأس التنور حتى يتماسك عجينه، ويبتدئ في النضج فحينئذ ترسل الصينية في التنور بعراها رويدا رويدا ويصبر عليه ريثما ينضج الخبز ويتورد ويحمر، ثم يخرج بمسح بإسفنجية فيرش عليه ماء ورد ومسك ويرفع للأكل. وهذا

الصنيع يصلح أن يحمل مع الملوك و أرباب الترف إلى منضديا تهم النائية ومنتزهاتهم النازحة فإنه وحده جملة فيها تفضيل سهل المحمل عسر التشعب جميل المنظر مشكور المخبز يحفظ الحرارة مدة طويلة.

وأما عوامهم فقلما يعرفون شيئا من ذلك، وأكثر أغذيتهم الصبر والصحناه، والدلينس، والخبز، والنيدة ونحو ذلك، وشرابهم المزر وهو نبيذ يتخذ من القمح، ومنهم أصناف يأكلون الفار المتولد في الصحاري والغيطان عند انحطاط النيل ويسمونه سمان الغيط، وبالصعيد قوم يأكلون الثعابين والميتات من الحمير والدواب، وبأسافل الأرض قد يتخذ نبيذ من البطيخ الأخضر، وبدمياط يكثر أكل السمك ويطبخ بكل ما يطبخ به اللحم من الرز والسماق والمدققات وغير ذلك».[19]

5- عن طعام أهل الهند للبيروني:

ومن مصر نرحل إلى الهند لنقرأ ما جاء به الرحالة والباحث الإثنوجرافي أبو الريحان البيروني «في المباح والمحظور من المطاعم والمشارب»، وفيما يلي نص ما ورد في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» «الإماتة في الأصل محظورة عليهم بالإطلاق، كما هو (هي) على النصارى والمانوية، ولكن الناس يقومون إلى اللحم وينبذون فيه وراء ظهورهم كل أمر ونهي، فيصير ما ذكرناه مخصوصا بالبراهمة لاختصاصهم بالدين ومنع الدين إياهم عن اتباع الشهوات، كالمثال فيمن هو فوق أساقفة النصارى من «مطران»، و «جاثليق»، و «بطرق» دون من يسفل عنهم من «قس»، و «شماس» إلا من تبرهن منهم زيادة على رتبته، وإذا كان الأمر على هذا أبيحت الإماتة بالتخنيق، و إمساك النفس في بعض الحيوان دون بعض، وحرمت الميتة من المباحثات إذا ماتت حتف أنفها، فأما المباحثات فهي الضان والمعز والظباء والأرانب و«كنده» القرني الأنف والجواميس والسمك والطير المائية والبرية منها كالعصافير والفواخت والراريج (الفراريج) والحمام والطواويس ومالا يعافه النفس مما لم يرد به حظر، والمنصوص على تحريمه البقر والخيل والبغال والأحمرة والأبعرة والفيلة والدجج الأهلية والغربان والببغاء والشارك وبيض جميعها بالإطلاق والخمر إلا لشودر، فإن شربها مباح له وبيعها محظور عليه كبيع اللحم، وقد قال بعضهم إن البقر كان قبل

«بهارت» مباحا، ومن القرابين ما فيه قتل البقر إلا أنه حرم بعد بهارت لضعف طباع الناس عن القيام بالواجبات كما جعل «بيذ»، وهو في الأصل واحد أربعة أقسام تسهيلا على الناس، وهذا كلام قليل المحصول فإن تحريم البقر ليس بتخفيف ورخصة، و إنما هو تشديد وتضييق، وسمعت غير هؤلاء يقولون: إن البراهمة كانت تتأذى بأكل لحمان البقر، لأن بلادهم جروم، وبواطن الأبدان فيها باردة والحرارة العزيزية فيها فاترة، والقوة الهاضمة ضعيفة يقوونها بأكل أوراق التنبول عقب الطعام ومضغ الفوفل، فيلهب التنبول بحدته الحرارة وينشف ما عليه من النورة البلة، ويشد الفوفل الأسنان واللثة ويقبض المعدة، ولما كان كذلك حظروه للغلظ والبرودة، وأنا أظن في ذلك أحد أمرين. أما السياسة فإن البقر هي الحيوان الذي يخدم في الأسفار بنقل الأحمال والأثقال، وفي الفلاحة بالكرب والزراعة، وفي الكذخذاهية بالألبان وما يخرج منها، ثم ينتفع بأحشائه بل في الشتاء بأنفاسه، فحرم كما حرمه الحجاج لما) شكى (شكا) إليه خراب السواد، وحكى لي أن في بعض كتبهم: أن الأشياء كلها شئ واحد وفي الحظر والإباحة سواسية، لو إنما تختلف بسبب العجز والقدرة، فالذئب يقتدر على حطم الشاه فهي أكلته، والشاة تعجز عنه وقد صارت فريسته، ووجدت في كتبهم ما شهد بمثله إلا أن ذلك يكون للعالم بعلمه إذا حصل فيه على رتبة يستوي فيها عنده البرهن و «جندال»، وإذا كان كذلك استوت عنده أيضا سائر الأشياء في الكف عنها، فسواء كانت كلها حلالا إذا هو مستغن عنها، أو كانت حراما فإنه غير راغب فيها، فأما من له فيها إرب باستحواذ الجهل عليه فبعض له حلال وبعض عليه محرم والسور بينهما مضروب.»[20]

6- الخاص والعام في ترتيب الطعام لابن بطوطة:

ومن الهند أيضا ننقل عن الرحالة ابن بطوطة ذلك الوصف الجيد لما سماه ابن جزي-كاتب رواياته-«ترتيب الطعام الخاص والعام»، وذلك على النحو التالي:

«والطعام بدار السلطان على صنفين: الطعام الخاص والطعام العام، فأما الخاص فهو طعام السلطان الذي يأكل منه، وعادته أن يأكل في مجلسه مع الحاضرين، ويحضر لذلك الأمراء والخواص وأمير حاجب ابن

عم السلطان، وعماد الملك سرتيز، وأمير مجلس. ومن شاء السلطان تشريفه أو تكريمه من الأعزة أو كبار الأمراء دعاه فأكل معهم. وربما أراد أيضا تشريف أحد من الحاضرين، فأخذ إحدى الصحاف بيده، وجعل عليها خبزة، ويعطيه إياها، فيأخذها المعطى ويجعلها على كفه اليسرى، ويخدم بيده اليمنى إلى الأرض. وربما بعث من ذلك الطعام إلى من هو غائب عن المجلس، فيخدم كما يصنع الحاضر، ويأكله مع من حضره.

وقد حضرت مرات لهذا الطعام فرأيت جملة الذين يحضرون له نحو عشرين رجلا.

وأما الطعام العام فيؤتى به من المطبخ، وأمامه النقباء يصيحون: بسم الله، ونقيب النقباء أمامهم بيده عمود ذهب، ونائبه معه بيده عمود فضة، فإذا دخلوا من الباب الرابع وسمع من بالمشور أصواتهم قاموا قياما أجمعين، ولا يبقى أحد قاعدا إلا السلطان وحده، فإذا وضع الطعام بالأرض اصطفت النقباء صفا، ووقف أميرهم أمامهم، وتكلم بكلام يمدح فيه السلطان ويثنى عليه، ثم يخدم ويخدم النقباء لخدمته، ويخدم جميع من بالمشور من كبير وصغير.

وعادتهم أنه من سمع كلام نقيب النقباء حين ذلك وقف إن كان ماشيا، ولزم موقفه إن كان واقفا، ولا يتحرك أحد ولا يتزحزح عن مقامه حتى يفرغ ذلك الكلام، ثم يتكلم أيضا نائبه كلاما نحو ذلك، ويخدم النقباء وجميع الناس مرة ثانية، وحينئذ يجلسون، ويكتب كتاب الباب معرفين بحضور الطعام، و إن كان السلطان قد علم بحضوره، ويعطى المكتوب لصبي من أبناء الملوك موكل بذلك، فيأتي به إلى السلطان فإذا قرأه عين من شاء من كبار الأمراء لترتيب الناس و إطعامهم.

وطعامهم الرقاق والشواء والأقراص ذات الجوانب المملوءة بالحلواء والأرز والدجاج والسمك، وقد ذكرنا ذلك وفسرنا ترتيبهم.

وعادتهم أن يكون في صدر سماط الطعام القضاة والخطباء والفقهاء والشرفاء والمشايخ، ثم أقارب السلطان، ثم الأمراء الكبار، ثم سائر الناس، ولا يقعد أحد إلا في موضع معين له، فلا يكون بينهم تزاحم البتة، فإذا جلسوا أن الشريدارية، وهم السقاة، بأيديهم أواني الذهب والفضة والنحاس والزجاج مملوءة بالنبات المحلول بالماء، فيشربون ذلك قبل الطعام، فإذا

شربوا قال الحجاب: بسم الله، ثم يشرعون في الأكل. ويجعل أمام كل إنسان من جميع ما يحتوي عليه السماط، يأكل منه وحده، ولا يأكل أحد مع أحد في صحفة واحدة، فإذا فرغوا من الأكل أتوا بالفقاع في أقواز القصدير، فإذا أخذوه قال الحجاب. بسم الله، ثم يؤتى بأطباق التنبول والفوفل فيعطى كل إنسان غرفة من الفوفل المهشوم وخمس عشرة ورقة من التنبول مجموعة مربوطة بخيط حرير أحمر، فإذا أخذ الناس التنبول قال الحجاب: بسم الله، فيقومون جميعا، ويخدم الأمير المعين للإطعام، ويخدمون لخدمته، ثم ينصرفون. وطعامهم مرتان أحدهما (إحداهما) قبل الظهر والأخرى قبل العصر»[21].

7- مائدة طعام الإنجليز في نظر الشدياق:

و إذا اكتفينا بما تقدم من نماذج ومقتطفات لما كتبه بعض الرحالة المسلمين عن الطعام والتقاليد، وما نم عليه من أحوال اقتصادية واجتماعية للبلدان أو الأقوام في عصور سالفة فقد يكون من المستحب أيضا أن نقدم ولو نموذجا واحدا من كتابات الرحالة العرب عن الطعام في أوروبا إبان القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي نشطت فيه الرحلة العربية للعالم الغربي، كما سنوضح ذلك بشيء من التفصيل في الفصل السابع من هذه الدراسة.

ولقد اخترنا للعرض هنا ما جاء في كتاب «الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المخبأ عن فنون أوروبا» من وضع الرحالة أحمد فارس الشدياق، والذي تم إصداره عام 1299هـ/1881م. يزخر النص الوارد هنا بكثير من التفاصيل والمقارنات الشيقة، كما يحتوي على مادة وصفية جمعت عن طريق المشاهدة العينية والمشاركة، علاوة على ما تتضمنه من عرض للعديد من آداب المائدة وتقاليد المجتمع في ذلك العصر.

«وعادتهم (أي الإنجليز في المآدب أن يجلس الضيوف على المائدة، وتجلس صاحبة الدار في الصدر، وتأخذ في أن تقطع لهم شرائح اللحم رقيقة، وتناول الصفحة للخادمة فتضعها الخادمة أمام الأكل، ول وحصل خمس حصص من تلك الشرائح لما شبعت. والإكثار من أكل الخبز عندهم مظنة الهمجية. وقد أدبت مرة عند أحد أعيانهم، فلما جلسنا على المائدة أخذت

الفوطة ووضعتها على حجري وكانت كسرة الخبز مخبأة فيها فوقعت وأنا لا أدري واستحييت أن أطلب غيرها، وهم ظنوا أني تتكلزت في بلادهم. فلما تحركنا للقيام إذا بالكسرة لاصقة بنعلي فتذكرت حينئذ قصة (ذلك) السائل الذي طرق باب بخيل فرمى له بكسرة خبز أخت كسرتي هذه التي انتعلتها فأخذها وتأملها، ثم طرق الباب مرة أخرى فقال له صاحب الدار قد أعطيناك فلم لا تتصرف؟ قال قد أعطيتموني هذا الدواء ولم تقولوا لي كيف أستعمله. و إذا كان على المائدة لونان من الطعام أو ثلاثة كأن يكون مثلا شواء من البقر ودجاج خيرتك الست أيهما تريد فإذا تناولت من لون سقطت شفعتك من الثاني، وندر أن تعطيك منهما كليهما، ولا يمكن أن تعطيك شيئا أو بالأحرى من شيء إلا إذا استطلعت رأيك فيه أولا». [22]

«و إذا كانوا مجتمعين في مجلس وأرادوا الخروج إلى محل المائدة أخذ الرجل بذراع زوجة غيره وأجلسها على الكرسي وأخذ غيره بذراع زوجته، وإذا بقيت واحدة بغير زبون كان ذلك داعيا لخجلها. ومن عادة النساء على الموائد أن يكشفن عن صدورهن وأكتافهن وأنصاف أعضادهن، وهذه المواضع أحسن ما يرى فيهن. ومن عادة العجائز أن يتزين بما لهن من الحلي والجواهر والشعر العارية، وليس ذلك من عادة البنات قبل زواجهن. فترى البنت الباهرة بجنب أمها السعلاة عطلا، وتلك متيججة بالقلائد والخواتم والأسورة والسلاسل إلا أنهن في غير الولائم والسهريات لا يتحلين بشيء. ومن الأدب عندهن أن يأكلن وأكفهن مستترات بالجلد الأبيض يمضغن ما يأكلنه مضغا خفيفا فإن فتح الفم للالتقام وشدة لوك الملتقم من أكبر العيوب. والذي يظهر لي أن نساء الريف بالنسبة إلى برودة قطرهن وصحة أبدانهن قليلات الأكل جدا. ومع ذلك تراهن عبلا سمانا بخلاف نساء لندرة(لندن)، وقلما تأكل إحداهن شيئا من دون شراب معه أو تشرب من دون أكل، وربما تغذى أحدهم بغير شراب فإذا فرغ شرب الشراب وحده. و عامة الإنكليز يطبخون طعامهم بلا ملح لو إنما يملحونه عند الأكل، ويكثرون من الأباريز منتهى الإكثار ولاسيما الفلفل والخردل فإن أحدهم ليضع في صحفته ملعقة من كل منهما. والفلاحون يأكلون الحلواء قبل الطبيخ فهم في هذه كالترك، ويشربون الحليب بالملح والفلفل، وبعضهم يخلط الدقيق بقليل من السكر ويأكله. وقد دعاني بعضهم إلى أن أشرب معه القهوة وكان

يأكل معها فجلا ورشادا فعرض علي فأبيت، فتعجب من ذلك.»[23]

«ومن العجيب أن جيلا متقدما في المعارف والصنائع كالإنكليز لا يعرفون أن يطبخوا اللحم بالبقول لو إنما يطبخون كلا منها على حدته. أما البقول فإنما يسلقونها سلفا وهي عبارة عن اللفت والكرنب والجزر وشيئا آخر من هذه النباتات الريحية. وسلطان المائدة إنما هو البطاطس إذ لا تتم آدابها إلا بها، وربما اجتزأ الفلاحون بها عن كل ما عداها حتى عن الخبز، وقد يحشون بها رقاق الخبز ويطبخونها في الفرن فتسد مسد كل شئ. وأهل ارلاند يتخذون منها خبزا. أما اللحم فأحب شئ إليهم منه الشواء، وهذا من وجه يصلح لمن ألف الأسفار لأن المسافر حينما كان في الأرض يجد لحما ونارا بخلاف من سافر منا وقد ألف ألوانا شتى من الطبيخ فلا يزال لهجا بهذا وذاك فيتنغص عيشه.»[24] «والظاهر أن الإنكليز يحبون الأرنب وصورته، فقد دخلت مرة دار الصور في كبريج مع الدكطرلي فكان أول ما وقع نظري عليه صورة ملكة من ملكات أسبانيا على هيئة الاضطجاع عريانة وثمنها أربعة آلاف ليرة، لو إلى جانبها صورة أرانب وصياد فجعلت أنظر إلى صورة الملكة وجعل هو ينظر إلى صورة الأرانب ويستدعيني إلى ذلك.»[25]

«أما الأمراء والأغنياء من الإنكليز فإنهم يستخدمون طباخين فرنساويين، ويتلذذون بأنواع من الألوان. ويعجبني من مآكلهم طبخ الفاكهة الطرية واليابسة في العجين وذلك غير معروف لأهل مصر والشام وهو من بعض ما تعلمته (تعلمه) الإنكليز من الفرنساويين حتى صار عاما لغنيهم وفقيرهم وأكثر أسماء الطبيخ عندهم منقول من اللغة الفرنساوية»[26].

8- الطعام والمجتمع العربي: تحليل

بناء على ما تقدم من نصوص، وفي إطار الاهتمام بدراسة صلة الطعام بأحوال المجتمعات العربية الإسلامية وأساليب حياتها خصوصا في العصور السالفة، تجدر الإشارة إلى الدراسة التي وصف فيها المستشرق الفرنسي أشتور [27] وجبات الطعام لدى طبقات المجتمع العربي خلال العصر العباسي مسترشدا بالكثيرمن كتابات الرحالة الطوافين منهم والمؤرخين. ومن هذه الدراسة استنبط الباحث الأوضاع الاجتماعية وتأثيرها في التركيبة

السكانية، كما ربط بين صلة التغذية بالأمراض التي كانت منتشرة في بعض المجتمعات العربية إبان عصر النهضة الإسلامية وحالة النمو السكاني في تلك الحقبة الزمنية. وعن العصر العباسي، بصفة خاصة، قدم الباحث محمد إحسان [28] عرضا مفيدا وشيقا للغاية عن الطعام وآداب المائدة، وعن الطهي وتكاليفه، و إدارته في قصور الخلفاء. وعلى ضوء ما استرشدا به من كتابات الرحالة وغيرهم. ولقد اتفق كلاهما (أشتور و إحسان) على أن العباسيين قد عنوا عناية كبيرة بالطعام وتفننوا في طهيه، وتصنيفه، وترتيب تقديمه على موائدهم، وفي كتاب بعنوان «أثر المعدة على الأدب العربي» يذكر شعبان أيضا أنه في عهد تأسيس الدولة الإسلامية ظل العرب على حالهم وقيمهم بالنسبة إلى الطعام، وفيها أنهم يفضلون الجوع على الشبع. «إلا أنه بانقضاء دور الجهاد والتوسع في نشر الدعوة الإسلامية سكن الناس إلى الرفاهية والاستمتاع بالخيرات التي انهالت على الشام وبغداد من جميع الأنحاء. فكانت الولائم والدعوات، وكانت الحفلات والنزهات، وكان السمر المحبب في الليالي القمراء، وكان أن برز أيضا شعراء يتجاوبون مع مقتضيات تلك الحياة فوصفوا الولائم والموائد، وتغنوا بالمأكل والثرائد، ونظموا القصائد والمقطوعات في تعداد أنواع الأطعمة وضروب الفاكهة والحلوى» [29]. و في هذا الصدد يضيف الباحث شعبان قائلا : إن«موائد الوزراء كانت خير ما يمثل الترف المطبخي في ذلك العصر المتأخر من أيام الدولة الإسلامية، و إن ابن العميد مثلا لم تشغله مهام (مهمات) منصبه، ولم تنسه متاعب الوزارة متطلبات المعدة، فقد كان له جولات في عالم المأكل أثبت الثعالبي جزءا منها في كتابه «يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر». [30]

ففي عهد الأمويين استخدم العرب الفوط، والملاعق المصنوعة من الخشب، كما كانت تجلب من الصين ملاعق من الفخار. كان الناس في ذلك العهد يجلسون على الكراسي أمام مائدة الطعام التي يكسوها مفرش من القماش، وكان للأكل مع الخلفاء والأمراء آداب مقررة. فلا ينبغي مثلا أن يتبسط الشخص في الطعام لأن الأكل مع علية القوم كان للشرف وليس للشبع، مع ما في الانبساط من الجرأة وسوء الأدب. ويذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب أن معاوية بن أبي سفيان كان يكثر من الطعام حتى قيل

انه كان يأكل خمس أكلات كل يوم [31]. و مهما كان الأمر فإن الأمويين لم يضاهوا العباسيين في أمر الطعام ومحافله. فلقد حفلت مائدة هارون الرشيد بألوان الطعام حتى قيل إن الطهاة كانوا يطهون له ثلاثين لونا في اليوم، و إنه كان ينفق في طعامه عشرة آلاف درهم كل يوم. ويذكر الطبري أن أهل بغداد كانوا ينفقون في الطعام ويسرفون في اجتلاب ألوانه في غير مواعيدها من صيد، وفاكهة، وخضروات. حتى كانوا يزنون هذه الأطعمة أحيانا بما يعادلها في الوزن من الفضة. [32]

وعن آداب المائدة في العصر العباسي يذكر الباحث محمد إحسان أن تقديم الطعام لدى الخاصة كان مختلفا عنه عند العامة أو الجماهير كما يشير إليهم. فالعادة عند العامة هي إتباع التقليد العربي من حيث وضع الطعام أمام الآكلين، وترك حرية الاختيار للضيوف وفق ما يوضع من أطباق متنوعة (قل أو زاد عادة العامة، الزهاد منهم خاصة، نهش اللحم، ولعق الدهن من الأصابع، استخدم الخاصة السكين في تقطيع اللحم إلى قطع صغيرة يمضغونها بهدوء ودون إحداث أصوات. ولم تكن لديهم عادات لعق الأصابع، أو الإكثار من الملح،أو شرب الحساء عن طريق رفع الإناء إلى الفم. لم تكن الشوكة قد عرفت بعد، إلا أن استخدام الملاعق كان محببا لدى الخاصة. وكانت الملاعق تصنع من الزجاج، أو من النحاس، كما كانت تصنع أحيانا من الذهب أو الفضة. و يحكى أنه عندما كان يأكل الوزير المهلبي كان يقف خادم على يمينه وآخر على يساره، وبحوزتهما مجموعة من الملاعق. وكان الوزير يأخذ غرفة بالملعقة من صحن معين، وبعد أن يفرغها في فمه يعطي الملعقة إلى الخادم الواقف على يساره، وهنا يناوله الخادم الواقف على يمينه ملعقة فارغة أخرى. وهكذا تسير عملية تبادل الملاعق حتى يفرغ الوزير من طعامه. [33]

كانت معظم موائد الخلفاء العباسيين مصنوعة من الفضة أو الذهب. وكان من عادة العباسيين، بصفة عامة، أن ينسلوا أيديهم عند جلوسهم حول المائدة وقبل البدء في تناول الطعام. واتباعا للتقاليد العربية الإسلامية كان حامل إبريق الماء يتنقل بين الضيوف مبتدئا باليمين، وكان يلازمه خادم أخير يحمل صحن الغسيل. وكانت العادة هي صب قليل من الماء على أصابع اليد اليمنى فقط إذ إنه نادرا ما كانت تستخدم اليد اليسرى في

تناول الأطعمة. وتجدر الإشارة إلى أن عادة غسل الأصابع قبل الأكل وبعده كانت شائعة لدى العامة والخاصة على حد سواء. وإن اختلفت الطريقة ومكان الغسيل (في قاعة الطعام أو خارجها). وعلى عكس ما كان يفعله العرب قديما من تجفيف أيديهم عن طريق دعكها في أخمص القدم، استخدم الناس الفوط في المجتمع العباسي، وإن اختلفت درجة جودة خاماتها بين العامة والخاصة الذين ألفوا المناشف الحريرية والمطرزة.

إن الحديث عن الطعام عند العامة والخاصة، وما يستشف منه على الكثير من أحوال المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والقيمة لأمر له أهميته، ويحتاج إلى مزيد من التحليل والدراسة. إن حديث عبد اللطيف البغدادي عن غرائب الأطعمة وخصوصا ما اتصل بإعداد رغيف الصينية تنم عن علو شأن فن الطبيخ بمصر في ذلك الوقت (بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر ميلادي)، أي إبان العصر الذي نهضت فيه عقب خمول الدولة الفاطمية و زوالها. ليس هذا فحسب فإن إشارته الموجزة عن طعام الفقراء في مصر إبان تلك الحقبة ينم عن الفارق العظيم بين طعام الخاصة وطعام الفقراء من العامة. ويؤكد أشتور-استنادا إلى كتابات أخرى للرحالة وغيرهم- أن تغذية الطبقات الدنيا في المجتمع المصري حتى قرب نهاية العصر الوسيط قد عانت بصفة عامة من قلة السعرات الحرارية والدهنيات، والبروتينيات. الحيوانية. فلقد كانت اللحوم-وخصوصا لحم الضان مرتفعة الأسعار، وليس في استطاعة الطبقات الدنيا، أو حتى المتوسطة شراؤها. وفي غالب الأحيان استعاضت الطبقات المتوسطة بتناول لحم الأحصنة. وهو فقير في كمية البروتينات الحيوانية اللازمة للجسم. [(34)].

ولقد كتب لنا المقريزى في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة»، عما كان يحل بمصر من مجاعات متكررة و أوضح لنا أسباب ذلك، ولكن البغدادي كان قد شاهد مظاهر المجاعة التي ألمت بمصر فيما بين سنتى 595 و 598هـ (1198 و 1201م) فذكر أن «الفقراء، لشدة المجاعة عليهم، كانوا ينبشون قبور الموتى ويلتهمون جيفهم، وكانوا يقتلون أولادهم ويأكلون لحومهم، وأن هذه الفظائع كانت لغرابتها في مبدأ الأمر موضع دهشة الناس وحديثهم. ولكن لم يلبث المصريون. لامتداد المجاعة لديهم وطول ممارستهم لأكل لحوم البشر، أن أصبحت هذه الفظائع أمور عادية، بل أخذ كثير من الناس

يجدون لذة في هذا النوع من اللحوم، فأصبحت لحوم الأطفال من أزكى الطعام لذة عند كثير من الطوائف، وأصبحت تؤكل للذة لا لضرورة المجاعة، واخترع الناس طرقا عديدة لطهو هذه اللحوم وسلقها وشيها وتقد يدها وتعبئتها وحفظها في التوابل».

قال البغدادي متحدثا عن حوادث سنة 595 هـ وقعت في مصر: «ورأيت مع امرأة فطيما. فأستحسنته، وأوصيتها بحفظه، فحكت لي أنها بينما تمشي على الخليج انقض عليها رجل جاف يتنازعها ولدها فترامت على الولد نحو الأرض حتى أدركها فارس، وطرده عنها، وزعمت أنه كان يهم بكل عضو يظهر منه أن يأكله، وأن الولد بقى مدة مريضا لشدة تجاذبه المرأة والمفترس، ونجد أطفال الفقراء، وصبيانهم ممن لم يبق له كفيل ولا حارس منبثق في جميع أقطار البلاد، وأزقة الدروب كالجراد المنتشر، ورجال الفقراء، و نساؤهم يتصيدون هؤلاء الصغار، ويتغذون بهم» [35]

وفي ختام هذا الفصل، نود الإشارة إلى أن ما ورد من كتابات في كتب الطبيخ ذاتها، والتي بدأ الاهتمام بتأليفها منذ العصر العباسي، يؤكد صلة الطعام بالحالة الاجتماعية والاقتصادية والوضع الطبقي للمجتمعات العربية، ولعل من أوائل وأشهر الكتب التي حفظت «كتاب الطبيخ» لمحمد بن عبد الكريم الكاتب البغدادي. فقد ذكر مؤلف هذا الكتاب الذي ظهر عام 623 ه / 1226 م «أن الطعام هو إحدى لذات الحياة الكبرى». فالمأكول-على حد تعبيره-هو «قوام الأبدان ومادة الحياة ولا سبيل إلى استعمال غيره إلا بالصحة التي هو معين عليها». [36] إن القارئ لكتاب الطبيخ ليجد فيه وصفا طريقا وهاما يعكس الحياة الاجتماعية والثقافية في العصر العباسي حيث قسم المؤلف الطعام على أساس طبقات المجتمع في عصره، أي أنه نظر إلى الطعام في سياق التركيبة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي في ذلك العصر. يستدل أيضا من مقدمة الكتاب ووصف الأكلات على اتساع رقعة العالم الإسلامي حينذاك، وعلى الاتصال الدائم بين أرجائه، وانتقال البضائع والأفكار والأدوات في إطار هذا التمازج الثقافي. علاوة على ذلك يشير البغدادي-مؤلف كتاب الطبيخ-إلى الاهتمام الملحوظ بقواعد النظافة والمهارة في إعداد الطعام واختيار مكوناته. [37]

الهوامش

(1) يستخدم مصطلح المركب الحضاري في الدراسات الإثنوجرافية ليشير إلى مجموعة سمات حضارية مركبة، ومترابطة وظيفيا، ولها القدرة عل المحافظة على تركيبها وترابطها الوظيفي بالنسبة للزمان، كما أنها قابلة للانتشار بشكلها المركب المترابط من حضارة إلى أخرى والاندماج فيها (مثل مركب الزورق، المجداف، الشراع - أو مركب الحصان السرج - العنان). وهناك نوع آخر من المركب الحضاري وهو تركيز عدد من السمات والفعاليات الحضارية حول شئ أساسي في الحضارة مثل مركب الماشية في شرقي أفريقيا. (قاموس شاكر سليم، طبعة جامعة الكويت، 1981، ص 232).

(2) تزداد المعرفة وتأصل بشأن تلك الجوانب المشار إليها في هذه الفقرة إذا تمت الاستعانة بمصادر تكميلية أخرى وهى متعددة ومتنوعة. نذكر مثلا أعمال المؤرخين والجغرافيين وقد كان معظمهم رحالة كما سبق أن ذكرنا. نضيف إلى ذلك أعمال الأدب العرب المتنوعة. وفي هذا الصدد نشير(إلى دراسة الباحث بهيج شعبان التي سيجدها القارئ شيقة وغزيرة بالمعلومات المتصلة بموضوع الطعام والمجتمع، انظر قائمة المراجع.

(3) رحلة ابن جببر ص 97.

(4) المرجع السابق، 97.

(5) المرجع السابق، ص 100.

(6) المرجع السابق، ص 99.

(7) المرجع السابق، ص 100.

(8) المرجع السابق، ص 100.

(9) المرجع السابق، ص 100.

(10) المرجع السابق، ص 98.

(11) المرجع السابق، ص 99.

(12) ناصر خسرو، سفر تامة، ص 112.

(13) المرجع السابق، ص 113.

(14) المرجع السابق، ص 114.

(15) المرجع السابق، ص 114.

(16) المرجع السابق، ص 114.

(17) المرجع السابق، ص 114.

(18) المرجع السابق، ص 114.

(19) البغدادي، الإفادة والاعتبار، ص 9.

(20) البيروتي، تحقيق ما للهند، ص 116- 118.

(21) رحلة ابن بطوطة، ص 450- 452.

(22) أحمد الشدياق، كتاب الواسطة، ص 117.

(23) المرجع السابق، ص 178.

(24) المرجع السابق، ص 181.
(25) المرجع السابق، ص 182.
(26) المرجع السابق، ص 183.
(27) في إطار مقارنة أشتور لوجبات الطعام بين الطبقات الاجتماعية في المجتمع العرب إبان العصر الوسيط، لاحظ أن ما ورد عن الرحالة ابن بطوطة في وصفه لوجبة تناولها مع مجموعة من المتصوفين بالعراق (التي شملت الخبز المصنوع من الأرز، واللبن الخض والتمر والسمك المملح) لم تختلف كثيرا عن وجبة طعام الفقراء العراقيين إبان خمسة قرون. فلقد حكى ابن قتيبة (المتوفى عام 889م) قصة شاب كان قد حضر من المدينة إلى العراق، ولم يستطع راتبه الذي لم يتعد درهمين كل شهر إلا أن يزوده بالخبز المصنوع من الأرز والسمك المملح. إن الخبز المصنوع من الأرز يعد من أرخص أنواع الخبز وهو الصنف الذي ذكر الجاحظ أن البخلاء القادرين كانوا يقدمونه عادة لضيوفهم. فكما كان الحال لدى فقراء مصر عجز فقراء العراق وأفراد الطبقات الدنيا على شراء اللحم وخصوصا الضان الذي استأثر به الخاصة من الناس. أما عن الخبز فقد كان الخبز الأبيض متيسرا للأثرياء فقط. انظر مقال أشتور بقائمة المراجع، ص 1035.
(28) قدم محمد إحسان دراسة جيدة وشيقة للغاية عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في العصر العباسي. انظر دراسته باللغة الإنجليزية في قائمة المراجع، وهى دراسة نشرت بإشراف نيقولا زيادة ضمن سلسلة مؤلفات عن الثقافة العربية.
(29) بهيج شعبان، أثر المعدة، ص 222.
(30) انظر الباب الأول من الجزء الثالث لكتاب يتيمة الدهر للثعالبي، ص 158- 192. تحقيق ضبط وشرح محمد محي الدين عبد الحميد.
(31) المسعودى، مروج الذهب.
(32) محمد إحسان، الحياة الاجتماعية في العصر العباسي.
(33) المرجع السابق.
(34) دراسة أشتور.
(35) البغدادي الإفادة والاعتبار.
(36) البغدادي، كتاب الطبيخ،
المزيد من المعلومات عن كتاب الطبخ للبغدادي انظر مقالنا بعنوان «كتب الطبيخ كمصدر للتراث الشعبي»، الصادر بمجلة المأثورات الشعبية، الدوحة، عدد يناير، 1987. ولقد أبرزنا في هذا المقال قيمة كتب الطبيخ كمصدر ثانوي أو تكميلي، شأنه في ذلك شأن أدب الرحلات، في محاولة جمع الشتات والنتف المبعثرة في الأعمال التراثية التي يمكن من خلالها الوقوف على جوانب الحياة اليومية لجماهير الناس في العصور الإسلامية السالفة. ومع أن بعض كتب الطبيخ القديمة قد حظيت بنصيب وافر من التحقيق والدراسة على أيدي بعض المستشرقين الفرنسيين خاصة، فان بعض الباحثين العرب قد أولوها اهتمامهم مؤخرا. ومع ذلك فقد اقتصر الأمر على تحقيق تلك الأعمال دون سبر غور مادتها بالقدر الكافي ومن زاوية إثنوجرافية/ فلكورية بالذات، رغم أنها في حقيقة الأمر غنية في ذلك الجانب. وفي إطار توثيق الأعمال المتصلة بالطبيخ والعادات نود الإشارة هنا إلى دارسة المستشرق الفرنسي مكسيم رودينسه التي عرضت لتلك الأعمال بدءا من عصر الجاحظ (القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي) حتى بداية القرن العشرين. وقد نشرت هذه الدراسة القيمة في مجلة الدراسات الإسلامية عام 1949 (ص 95- 165). انظر قائمة المراجع.

المراجع المشار إليها في هذا الفصل:

١- ابن بطوطة (أبو عبد الله). رحلة ابن بطوطة (تقديم كرم البستان)، دار بيروت للطباعة والنشر، 1960

2- ابن جبير، أبو الحسين محمد: رحلة ابن جبير، دار صادر للطباعة والنشر بيروت، 1964.

3- أبو الريحان البيروني: في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدر أباد1377هـ/1958م

4- أحمد فارس الشدياق: الواسطة في معرفة أحوال مالطة.

5- الطبعة الثانية. مطبعة الجوائب، قسطنطينية، 1299هـ - أبو الحسن المسعودي: مروج الذهب و معادن الجوهر، المطبعة البهية المصرية، 1946.

6- بهيج شعبان: أثر المعدة في الأدب العربي. منشورات عويدات، بيروت، 1966.

7- الثعالبي (أبو منصور عبد الله): يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر (تحقق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد) مطبعة السعادة، مصر 1377.

8- شاكر سليم: قاموس الأنثروبولوجيا. طبعة جامعة الكويت، 1981.

9- عبد اللطبف البغدادي. الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر. تقديم سلامة موسى، من دون تاريخ.

١0- محمد بن الحسن محمد (البغدادي): كتاب الطبيخ (أعده للنشر فخري البارودي)، دار الكتاب الجديد، دمشق، طبعة 1964.

١١- ناصر خسرو القيادياتي: سفر نامة (ترجمة وتقديم أحمد خالد البدلي)، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض, 1983.

المراجع الأجنبية:

1- E. Ashtor. Essai sur l’Alimentation des Diverses Classes Socialesdans l’Orient Medieval. Annales Economiques, Societes, Civilisation. Vol. 23, No. 4-6, 1968.

2- Maxime Rodinson. Recherches Sur Les Documents Arabes Relatifs A La Cusine. Revue Des Etudes lslamiques, Vol. 17, 1949.

3- Mohamed Ehsan. Social Life under the Abbasids. Longman Group LT. London, 1979.

٦ رحلات الخيال واثنوجرافيا الواقع

١ - تمهيد:

أشرنا فيما سبق الى أن الإثنوجرافيا تركز عادة على وصف المشاهد والمحسوس لواقع الحياة اليومية لمجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، متضمنا ذلك مجموعة القيم والتقاليد والعادات والآداب والفنون، وكل ما يندرج تحت ذلك الكل المركب الذي اصطلح على الإشارة اليه بكلمة (ثقافة). نود أن نطرح في هذا الفصل منظوراً موسعاً للإثنوجرافيا بحيث يتضمن دراسة الثقافة بمعناها المشار إليه سابقا، سواء ارتبطت بمجتمع معين في الوقت الحاضر، أو بثقافة عصرأو مجتمع في الماضى، حيث يسعى الإثنوجرافي الى إعادة تصوير أوجه الحياة اليومية والعناصر الحضارية، مادية كانت أم روحية. وفي هذه الحالة يتحصل الإثنوجرافي على مادته من خلال الكتابات، بتنوعاتها المختلفة، التى عادة ما تتضمن وصفا للمشاهد والحادث في المكان والزمن المتصلين بالدراسة. وبمعنى آخر فالإثنوجرافيا ليست دراسة آنية لثقافة قائمة فحسب، وإنما يمكن أن تكون أيضا دراسة تركيبية

أو تجميعية لأوضاع الحياة، ومظاهر ثقافة مجتمع قام وتبدل. هذا من جهة الإثنوجرافيا، أما من ناحية صلة ذلك بأدب الرحلات فيقدم هذا الفصل أيضا فرضية احتواء رحلات الخيال على مادة ذات قيمة اثنوجرافية، خصوصاً إذا كان عمل الدارس لها موجها نحو إعادة تصوير عناصر ثقافة سالفة، أو جوانب الحياة الاجتماعية لأقوام وبلدان لم تعد قائمة الآن.

فكما تكون الرحلة واقعية، حيث يقوم الرحالة بها فعلا على أرض الواقع، متنقلا بجسده من مكان لآخر، معاينا وواصفا للمشاهد والمحسوس، يمكن للرحلة أن تكون خيالية أيضا. ففي الرحلة الخيالية يطلق الكاتب عنان تفكيره لينقله بعيدا عن واقعة وعالمه إلى أماكن أخرى، وأزمنة متباعدة. ومع أن رحلات الواقع تشكل في حقيقة الأمر أساس أدب الرحلات، وهي التي يتناولها عادة الباحثون بالقراءة والتحقيق والتحليل، إلا أننا نرى إمكانية توسيع مجال أدب الرحلات ليتضمن كل ما يكتبه الرحالة، سواء من سار منهم في البقاع أو من تجول مع الأفكار، وأخذ الخيال منه كل مأخذ. وفي هذا الإطار يقدم هذا الفصل محاولة أولية لقراءة إثنوجرافية لنموذجين من أعمال رحالة الخيال الذين نجد من بينهم الفلاسفة والأدباء والشعراء. إن قراءتنا الاستطلاعية قد أبرزت-بالرغم من محدوديتها-إمكانية الوقوف على الكثير، والطريف والمهم من جوانب الحياة العقلية والاجتماعية لدى أقوام ومجتمعات سابقة على زماننا هذا، الأمر الذي قد يجعل من أدب رحلات الخيال مصدرا مفيدا أيضا للمعرفة بطبائع البلدان، وقيم الشعوب وتقاليدها، علاوة على ما قد تطرحه من قضايا إنسانية تتعلق بالفكر السائد والشغل الشاغل للناس صفوتهم وعامتهم، في كل زمان ومكان.

إضافة لما تقدم هناك صنف آخر من الرحالة الذين قد يجمعون بين الرحلة الواقعية والخيالية. وفي هذا المجال نذكر الرحالة الفرنسي، أندريه جيد، كأحد النماذج. وعنه تكتب الباحثة نادية عبد الله قائلة: «انطلق أندريه جيد من عالم الواقع، وانتقى منه الانطباعات المؤثرة القوية، ومزج ذلك بخياله الخصب الخلاق فأخرج لنا تركيبا رائعا تتحد فيه روحه بالعالم، وتطغى عليه حياة جياشة بفضل ذاتيتها المتدفقة» [1]. و تكتب الباحثة نفسها عن هذا الرحالة الذي قام بعده رحلات بأفريقيا [2]، فتقول: إن أندريه جيد مغامر جرئ، متفائل يسعى إلى الاندماج في الحياة عن طريق

اكتشاف عالمه الخاص في تفاعله مع عوالم الآخرين مدفوعا في ذلك برغبته في تحقيق قدره. و لما كانت حدود عالمه هي حدود العالم قاطبة فإن السعي إلى الرحلة يصبح لديه سعيا حقيقيا وراء المعرفة والاكتشاف، كما يصبح انغماسا كاملا عبر الزمان والمكان لما يمثله الكون، بالنسبة له، من وحدة متكاملة يصعب فصل عراها» [3].

بعد هذا التمهيد، نقدم في هذا الفصل بعض الملاحظات عن صلة الرحلة «بظاهرة الاغتراب»، ثم نعرض لنموذجين لرحلات الخيال ومحتواهما الإثنوجرافي. نبدأ أولا بالديوان الشرقي للمؤلف الغربي الذي وضعه الشاعر الألماني ليوهان جيته، ثم ننتقل إلى حديث عيسى بن هشام (أو فترة من الزمن) للأديب المصري محمد المويلحى.

2- ظاهرة الاغتراب الروحي والرحلة:

لو إذا كانت الأوديسة [4] وغيرها قد ارتبطت بالأساطير القديمة ونبعت منها فإن رحلات الخيال قد انبثقت مرة أخرى، في مرحلة تاريخية أكثر حداثة، وفي إطار ما يطلق عليه «ظاهرة الاغتراب الروحي» التي سادت أوروبا عقب عصر التنوير وخصوصا مع بدايات القرن التاسع عشر. وتشير هذه الظاهرة-كما يوضح لنا أستاذ الفلسفة عبد الرحمن بدوي-إلى «حالة وجدانية عنيفة يشعر الأديب او الفنان فيها بحاجة ملحة إلى الفرار من البيئة التي يعيش فيها إلى بيئة أخرى جديدة، وجو مغاير مخالف، يحيا ما فيهما من حياة، ويحس بما يختلج فيها من مشاعر و إحساس [5]. تبلورت هذه الظاهرة وشاعت بين الأدباء والشعراء والفلاسفة الذين تبنوا نزعة رومانتيكية تضمنت اتجاها خياليا، وعاطفيا في النظر إلى الأشياء، ودعت إلى الحاجة إلى الاغتراب عن الحضارة الأصلية لاستجلاء الغير، لو إدخالها في دائرة الوعي، سواء عن طريق الرحلة الفعلية أو الرحلة ا لخيالية.

وهكذا ارتبطت النزعة الرومانتيكية بالرغبة في «الهجرة» على حد قول الشاعر الألماني ليوهان جيته، والذي رأى فيها أن متعة الهروب من المدنية الأوروبية بما فيها من صراع تتحقق بالتوجه إلى حياة الماضي الوديعة المتمثلة في حضارة الشرق. وفي هذا الصدد نظم جيته قصيدته الشهيرة، والتي سماها «هجرة» [6]. وذلك على النحو التالي:

الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر
والعروش تثقل والممالك تتزعزع وتضطرب،
فلتهاجر إذا إلى الشرق الطاهر الصافي
كي تستروح جرا الهداة والمرسلين
هنالك، حيث الحب والشرب والغناء
سيعيدك ينبوع الخضر شابا من جديد.
إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء،
أود أن أقود الأجناس البشرية،
حتى أنفذ بها إلى أعماق الماضي السحيق
حين كانت تتلقى من لدن الرب
وحي السماء بلغة الأرض
دون تحطيم الرأس بالتفكير
هنالك، حيث كان الآباء يقدسون،
وعما تقدم به الغريب من خدمة يمتنعون،
أجل، هنالك أود التملي بحدود الشباب ؛
فيكون إيمان واسعا كيف تقدس الكلمات،
لا لشيء الا لأنها كلمات فاهت بها الشفاه.
وفي يقيني أن أدخل في زمرة الرعاة،
وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات
حين أرتحل في رفقة القافلة
متجرا في الشيلان والبن والمسك
وفي عزمي أن أسلك كل سبيل:
من البادية إلى الحضر، ومن الحضر إلى البادية.

وبهذا تصبح رحلة الخيال كما صورتها قصيدة هجرة بمثابة انطلاق ولا شك من واقع غير محبب إلى النفس أو مرغوب فيه حضاريا إلى واقع آخر متخيل قد يجد فيه الأديب أو الفيلسوف الرحالة ملاذا وسعادة. وبالرغم مما قد تفصح عنه بنية الرحلة الخيالية من نقلة مكانية-إن صح هذا التعبير-إلا أنها تتضمن أيضا بعدا زمنيا، حيث يبرز فيه الماضي بصورة جلية وبراقة، ويكون عادة مفضلا، ومحببا للنفس لما كان فيه من سعادة إلا

أنها ولت وانقضت الآن. ومما هو جدير بالذكر أيضا أن الرحلة الخيالية عند الأدباء والفلاسفة لا تنبع من فراغ، لو إنما تستند إلى مادة غالبا ما يحصل عليها الأديب، أو الفيلسوف من القراءات المتنوعة التي تعمل على تدعيم خياله وتغذيته بالصور والمقارنات. فلقد درس جيته مثلا اللغة العبرية، وترجم عن التوراة كتاب نشيد الأناشيد، وهو لم يتجاوز الثالثة عشرة بعد. ثم عكف على دراسة القرآن الكريم ثم اعتنى بدراسة الأدب العربي، فقرأ المعلقات ثم انتقل بعد ذلك إلى الآداب الهندية والفارسية، حيث درس وأعجب بشعر حافظ الشيرازي، الذي أصبح له دليلا وهاديا لحضارة الشرق، وهو (أي جيته، كما يذكر عبد الرحمن بدوي-«هذا الغربي الغريب الآتى من الشمال حيث الجبال تعلو قممها الثلوج، لا يعرف الصحراء بعد، وليست له بالفيافي والبيداء خبرة» [7].

ففي الجزء الأخير من قصيدة «هجرة» يبرز بجلاء أثر الشاعر الفارسي حافظ الشيرازى [8]، كمرشد ومعين لجبتة على تفهمه لحضارة الشرق، وامتزاجه بها. فلنقرأ هذا الجزء الذي يحتوى هذه الأبيات الشعرية:

أي حافظ ! إن أغانيك لتبعث السلوى
إبان المسير في الشعاب الصاعدة الهابطة
حين يغنى حادي القوم ساحر الغناء،
وهو على ظهر دابته
فيوقظ بغنائه النجوم في أعلى السماء،
ويوقع به الرعب في نفوس الأشقياء
و إنه ليحلو لي، أي حافظي الأقدسي، أن أحيى ذكراك
عند الينبوع الصافي، وفي حانات الصهباء
وحين تكشف المحبوبة عن نقابها قليلا
فيغفو منه مهتزا، عبير المسك والعنبر.
أجل! إن ما يهمس به الشاعر من حديث الحب
ليحمل الحور أنفسهن على أن يعشقن.
فإن شئتم إلا أن تحسدوا على الشاعر هذا الحظ
أو أن تحرموه منه وتعكرون صفوه عليه.
فاعلموا إذا أن كلمات الشاعر وقوافيه

تحلق دائما، دائما، وهى دائما في تحليق،
قارعة أبواب الفردوس بهمس وهدوء
ناشدة لنفسها حياة خالدة.

نعود إلى ظاهرة الاغتراب والحديث عن الرحلة الفعلية والخيالية، ونتساءل عن رمزية الرحلات؟!. تجيب عن هذا التساؤل الباحثة نادية عبد الله في بحثها عن رحلات أندريه جيد، وتقول: إن «الرحلة في رأي عالم النفس يونج تعبر عن رغبة عميقة في التغيير الداخلي تنشأ متوازية مع الحاجة إلى تجارب جديدة أكثر من تعبيرها، في الواقع، عن تغيير مكان»[9]. و تتساءل في موضع آخر من بحثها قائلة: «أليست الرحلة ضربا من الهروب من الذات؟ إن الرحلة، في بعض الأحيان، لا يمكن أن تتم إلا في قلب الوجود. كما أن هدفها قد يكون البحث عن الحقيقة أو السكينة والسلام، كما قد يكون بحثا عن الخلود، وفي أحيان أخرى، سعيا وراء اكتشاف مركز روحي» [10] ربما ينطبق هذا الأمر بجلاء على رحلة جيته الروحية إلى الشرق، إذ نراه يصاب بحالة نفسية عنيفة عقب هزيمة نابليون في معركة ووترلو، وقد بدت نهاية هذا الإمبراطور العظيم الذي كان جيته يكن له كل إعجاب، ماثلة أمامه. كتب جيتة يقول: «شعرت شعورا عميقا بوجوب الفرار من عالم الواقع المليء بالأخطار التي تهدده من كل جانب في السر وفي العلانية، لكي أحيا في عالم خيالي مثالي، أنعم فيه بما شئت من الملاذ والأحلام بالقدر الذي تحتمله قواي» [11].

3- الديوان الشرقي للمؤلف الغربي.

لقد تسنى لنا قراءة الديوان الشرقي للمؤلف الغربي الذي صدر عام 1819 للشاعر الألمان جيته في الطبعة العربية التي ترجمها وعلق عليها عبد الرحمن بدوي، والتي صدرت ضمن سلسلة الروائع المائة. ليس هدفنا هنا أن نكرر ما كتبه العالم الجليل في تقديمه لهذا الشاعر الشهير، وما جاء في تصديره للديوان من معلومات هامة عن المؤلف جيته، وما ورد من مادة ثرية وتحليلية عن فكره وعصره. إن نظرتنا إلى الديوان تنحصر في أنه يمثل رحلة خيالية انتقل فيها الشاعر جيته بعلمه ووجدانه من الغرب إلى الشرق، مقدما للقارئ الغربي كثيرا من الملامح الإثنوجرافية للحضارة

الشرقية، بجانبيها المادي والروحي. ولا عجب في وجود ذلك المحتوى الإثنوجرافي للديوان، فقد كان جيته شخصية ذات اهتمام بجمع المادة الفولكورية والإثنوجرافية. ففي رسالة إلى العالم هيردر كتب يقول: «لقد أحضرت معي من مقاطعة الألزاس اثنتي عشرة أغنية شعبية التي جمعتها إبان تجوالي، وذلك مباشرة عن طريق السيدات المسنات. لو إلى جانب طريقته في جمع المادة عن طريق الاتصال المباشر بالإخباريين، إن وصفه للكرنفال الرومان ولاحتفالات القديس روش يعد من الأعمال الإثنوجرافية الرائعة. [12]

و إن كانت رحلة جيته إلى الشرق رحلة فكرية، لم ينتقل فيها بجسده، فقد قام هذا الشاعر برحلات فعلية إلى إيطاليا وجنوب ألمانيا. الأمر الذي انتهى به إلى الاعتقاد الراسخ في قضية التطور وتحول الأشياء. ويذكر بدوي أن «اللحن السائد في الديوان كله هو التحول، كما يشيد الديوان بطبيعة الإنسان وقواها، ويحمل طابع التفاؤل والإقبال على الحياة، ويدعو إلى المؤاخاة بين الأمم والشعوب، ثم هو مملوء بنظرة صوفية عميقة في الحياة بجميع مظاهرها». [13] وينقسم الديوان الي قسمين كبيرين حيث يضم القسم الأول قصائد جيته، بينما يتضمن القسم الثاني تعليقات قصد بها جيته إعانة القارئ لديوانه على فهم السياق الذي وضعت فيه القصائد والجوانب الحضارية المرتبطة بها، هذا علاوة على تعريف القارئ بأهم الأعلام والأعمال إلى ورد ذكرها في الديوان. وعن الديوان، كتب بدوي يقول: «إن جيته تصدر نفسه في هذا الديوان على هيئة رحالة، و ها هو ذا قد بلغ الشرق، وهو يريد أن يتحلى بعوائد الشرق وأحواله، وما به من موضوعات خاصة، وما شاعت فيه من أفكار دينية وآراء» [14].

وتأخذنا إشارة بدوي هذه إلى موضوع جيته والدين بصفة خاصة، حيث إن عددا من قصائده قد قدمت للقارئ الغربي-في نظرنا-الكثير عن إنسانية الدين الإسلامي، وجيته نفسه لا ينكر ما أشيع عنه بأنه مسلم حقا. وفي هذا الصدد كتب بدوي يقول:

و«الديوان الشرقي» أعظم وثيقة عبر فيها عن موقفه بإزاء الدين والأديان، فيما عدا تراجمه الذاتية. ففيه جال جولات، طويلة حينا، قصيرة حينا آخر، في ميادين أربعة أديان من الأديان الكبرى ونعني بها: اليهودية والمسيحية

والإسلام والمجوسية. وطبيعي أن يكون نصيب الإسلام من بين هذه الأديان جميعا النصيب الأوفر في هذا الديوان، لأن الديوان قد نشأ، كما رأينا في الفصل الأول عن «جيته والشرق»، تحت تأثير إسلامي خالص تقريبا، ولهذا نرى الطابع الإسلامي غالبا على كل شيء فيه حتى القصص التي وجدت أصولها في المسيحية ووردت في القرآن. لم يشأ جيته أن يأخذها عن مصادرها الأصلية، بل أخذها من القرآن، كما فعل في قصة أهل الكهف. ثم إن الإسلام هو الدين المميز الرئيسي (الرئيس) للشرق القريب، بينما المسيحية مثلا غربية أكثر منها شرقية، فطبيعي إذا أن تتجه عناية «الديوان الشرقي» إلى الدين الشرقي المميز الرئيس، وهو الإسلام، ولطالما أظهر جيته إعجابه الشديد بالإسلام. حتى اعتبره هو والتقوى شيئا واحدا. وهذا واضح من تعريف جيته، للتقوى، وهو التعريف الذي أوردناه آنفا. مما أدى به إلى أن يقول: «كان الإسلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا ونموت جميعا».[15] وفي سعينا للوقوف على إثنوجرافيا الحضارة الشرقية في قصائد ديوان جيته لن يصعب علينا الأمر، إذ نجد أنه منذ بداية الديوان، وعقب قصيدة هجرة، وهي أولى قصائده، يدخل جيته قراءة مباشرة في الجو الشرقي بطابعه السحري المميز من أساطير، وخرافات، ومعتقدات خارقة. فها هو ذا يتحدث عن واهبات البركة-التي سنقدمها فيما بعد-ثم ينتقل إلى الخاطر الحر الذي يثنى فيه على الرجل الذي يرفض الخضوع والتسليم، والذي لا يرى فوق قلنسوته غير السماء [16]. يأتي بعد ذلك قصيدة طلاسم، والتي استمد أفكارها من القرآن الكريم، وأسماء الله الحسنى، وفي هذه القصيدة صور جيته نظرته في الحياة. يلخص بدوي من تحليله لهذه القصيدة إلى«أن الدين عند جيته هو الذي يحدد المعرفة العلمية، والأفعال عند الشاعر. وهذا الفعل القائم على الدين له قيمة خالدة، ويسير-ككل شيء في الطبيعة-وفقا لقانون الاستقطاب» [17]

ولتوضيح الأمر فقد يكون مناسبا في هذا المقام أن نقدم فيما يلي نص قصيدة واهبات البركة، وذلك لأهمية مفهوم البركة في الثقافة العربية الإسلامية، ماضيها وحاضرها، ولاهتمام الكثير من الرحالة العرب والمسلمين للسعي وراء التبرك في صوره المتعددة. ها هو نص القصيدة[18] نتبعه ببعض الملاحظات التي أوردها بدوي في تحليله لها:

واهبات البركة

«الطلسات»، في العقيق،
تهب المؤمن النعمى والهناء،
فإن تكن في عقيق يماني
فقبلها بثغر مبارك طهور
إنها تطرد عنك الشر والشيطان،
وتحميك أنت وما تأوي إليه من مكان،
حيث يكون ما نقش به من كليم،
هو اسم الله الطاهر الكريم،
وهي تهيب بك أن تعمل وتعشق.
وأن النسوة على وجه التخصيص
لتهذبهن الطلسمات
أما «الرقى» فشبيهة بها في النقش،
ولكنها على الأوراق مسطورة،
لذا لا يشعر لديها المرء بالضيق،
كشعوره في النقش على الأحجار الكريمة
ففي وسع النفوس التقية
أن تحط فيها الآيات الطوال
والناس على تلك الصحف جد حراص
حرصهم على بردة الأنبياء
ولكن «النقش» لا يخفي شيئا من وراء
فالنقش هو النقش، ولن يغدر أن يقول
غير ما تقوله أنت لنفسك
في سرور برئ: أنا أقوله، أنا!
أما من «الأبركساس» فليس لدى إلا القليل
لأن جودتها غالبا ما تقاس
بما هو غريب عجيب
مما ابتكره الخاطر المظلم والخيال البهيم
فإذا وجدتني أتحدث عن غريب من الأشياء

فـإعـلـم بـأن إنمـا أقـدم لـك الأبـركـسـاس
والخـاتم «المـنـقـوش» مـا أشـق الـرسـم عـلـيـه،
رسـم أعـلـى المـعـانـي فـي أضـيـق مـكـان
وحـتـى ولـو تـيـسـر لـك هـذا ووفـقـت إلـيـه،
فإن الكلمة ستظل فيه دفينة تكاد لا تفكر فيها.

ونقلا عن عبد الرحمن بدوي فقد اعتمد جيته في هذه القصيدة على بحث كتبه فون همر بعنوان: «حول الطلسمات عند المسلمين» في كنوز الشرق» ج 4 ص 155- ص 166 (سنة 1814).

ذكر فيه أن استعمال هذه الأنواع من السحر والطلسمات قد كان في الهند، ومنها انتقل إلى فارس ثم إلى العرب.

ويقول عن التفرقة بين أنواعها : إن الفارق اليوم بين الطلمسات والتمائم هو في أن النقش في الأولى على الحجر، وفي الثانية على الورق، وفي أن الأولى يحملها غالبا النساء وحدهن.

(ومن هنا يقول جيته في القصيدة: «إن النسوة على وجه التخصيص لتذهبن الطلسمات) في مناطقهن أو على صدورهن، بينما التمائم يحملها الرجال، والأغلبية من الجنود يحملونها معلقة على ملابسهم».

والنقوش المكتوبة على الطلسمات أو التمائم: من صلوات أو دعوات وعلامات وأشكال ورسوم، عديدة الأنواع: ففيها ترى أسماء الله الحسنى، أو أسماء كثير من الأشياء الأسطورية، أو آيات من القرآن، أو علامات فلكية، أو حروف أبجدية ذات مدلول خاص، أو مربعات سحرية، أو علامات مما نجده في علم الرمل، أو صور بنى الإنسان أو الحيوان.

أما «الأبركساس» «فهي أحجار ذات رسوم منقرشة مختلطة فيها، تذكرنا بالرسومات المصرية، وفيها الاسم المليء بالأسرار: أبركساس، وهو اسم يلعب دورا غير واضح المعنى في المذاهب الغنوصية عند بزليوس»، «متن جيته، نشره ى.

تسيتلرفي اشتوتجرت سنة 1916-1918، ج 3، ص 390». فالأبركساس إذا نوع من الأحجار نقشت عليه صور غنوصية؛ وغالبا ما تكون حروفا أبجدية يونانية، تكون بحسب قيمتها العددية، العدد 365، أي عدد أيام العام. وقد كان العقيق اليماني علامة التفاهم بين رستم وابنه سهراب في «الشاهنامة»

للفردوسي. وجيته يقصد كذلك إلى أن يكون لقصائده من التأثير ما لواهبات البركة هذه، كما يظهرمن قوله: «وهي تهيب بك أن تعمل وتعشق».

4- رحلة المويلحي في فترة من الزمن

في إطار عرضنا لنموذج آخر من الرحلة الخيالية لاثنوجرافيا الواقع، نقدم في هذا الجزء رحلة الأديب المصري محمد المويلحي فيما سماه حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن. يحتوي هذا العمل الأدبي في حقيقة الأمر على رحلة زمنية ونقدية لأحوال مجتمع «مصر» وثقافة عصر «الربع الأخير من القرن التاسع عشر». تبدأ الرحلة بخروج أحد باشوات مصر المتوفين من قبره، ومقابلته راوي هذه القصة الخيالية، ثم قيامهما سويا برحلة تفقدية لأحوال الدنيا وما انتهت إليه، كما تحاورا عن الماضي والحاضر. وفي هذا الإطار تضمنت رحلتهما المشتركة في واقع الأمر وصفا شيقا ودقيقا لثقافة عصرين. إنها رحلة، لو إن كانت خيالية، إلا أنها تشكل في نظرنا-ضربا من إثنوجرافيا الواقع. وها نحن نجد الكاتب نفسه يبرز هذه الصفة في بداية حديثه فيقول: «هذا الحديث، حديث عيسى بن هشام، و إن كان في نفسه موضوعا على نسق التخيل والتصوير، فهو حقيقة متبرجة في ثوب خيال لا خيال مسبوك في قالب حقيقة. حاولنا أن نشرح به أخلاق أهل العصر وأطوارهم، وأن نصف ما عليه الناس في مختلف طبقاتهم من النقائض التي يتعين اجتنابها والفضائل التي يجب التزامها» (19).

بدأت الرحلة برؤيا في المنام وجد فيها المويلحي نفسه الراوي وهو عيسى بن هشام كأنه في صحراء الإمام، يمشي بين القبور والرجاء، متأملا ومفكرا، وبقلمه كتب يقول:

«وبينما أنا في هذه المواعظ والعبر. وتلك الخواطر والفكر. أتأمل في عجائب الحدثان. وأعجب من تقلب الأزمان. مستغرقا في بدائع المقدور. مستهديا للبحث في أسرار البعث والنشور. إذا برجة عنيفة من خلفي. كادت تقضي بحتفي. فالتفت التفاتة الخائف المذعور. فرأيت قبرا انشق من بين القبور. وقد خرج منه رجل طويل القامة. عظيم الهامة. عليه بهاء المهابة والجلالة. وراء الشرف والنبالة. فصعقت من هول الوهل والوجل،

صفة موسى يوم دك الجبل. ولما أفقت من غشيتي، وانتبهت من دهشتي، أخذت أسرع في مشيتي. فسمعته يناديني، وأبصرته يدانيني. فوقفت امتثالا لأمره، لاتقاء لشره. ثم دار الحديث بيننا وجرى، على نحو ما تسمع وترى، بالتركية تارة وبالعربية أخرى» [20].

إن الحديث عبارة عن حوار رئيس بين «الباشا» الدفين-على حد تعبير المويلحي-الذي خرج من مقبرته إلى دنيا جديدة ساير فيها الراوي عيسى بن هشام في طرقها وطرائقها يشاهد ويقارن، يتأمل ويتألم لما حدث من تحول وتغيير بين عصره «عصر محمد علي باشا» وما انتهت إليه الأحوال حينذاك. لهذا كان حديث عيسى بن هشام-كما وصفه عباس محمود العقاد- «كتاب حي لأنه يمثل الحياة في جيل من أجيال الأمة المصرية، ويسجل معالم ذلك الجيل وسماته في عالم الأدب وعالم الاجتماع، والكتاب مصري الموضوع مصري التأليف، مصري الملكة، مصري الروح، لا يعدله في هذه الصفة أثر غيره من آثار العصر الحديث». [21] و لقد بدا واضحا-منذ البداية-أن هذا الحديث، لو إن جاء على لسان المويلحي كراو لقصة حلمه، أو رحلته التخيلية، فقد تحدث بلسان مصر كلها. فالراوي لا يقدم نفسه للباشا بمهنته فقط «وهي صناعة الأقلام»، بل بانتمائه لوطنه وهو مصر؛ فيقول: «اعلم أيها الباشا أنني رجل من صميم أهل مصر».[22]

لقد حظي كتاب حديث عيسى بن هشام باهتمام عدد من المحققين ونقاد الأعمال الأدبية، وقد ذكرنا في الهوامش ما صدر في هذا الشأن، وما تسنى لنا الاطلاع والاعتماد عليه في إعداد هذا الجزء [23]. لو إضافة لما جاء في هذه الأعمال، واتساقا مع موضوع هذا الفصل نقدم هنا بعض شواهد المحتوى الإثنوجرافي الذي يزخر به هذا العمل الهام. وبادىء ذي بدء، فإن الهدف من هذا العمل أي حديث عيسى بن هشام، كما أفصح عنه الراوي ذاته، يشكل موضوعا إثنوجرافيا من الدرجة الأولى. فبعد أن قابل الباشا، وخابر معه أحد المواقف التي انتهت بحبس الباشا في أحد-أقسام الشرطة [24]، عاد إلى منزله ليتدبر أمره في هذا الحدث، وليحدد مقصده من رحلته مع هذا «الباشا الدفين» التي كانت قد بدأت فعلا، وكان عليه أن يقرر إما أن يكملها أو يضع نهاية لها، وفي هذا الشأن حدثنا عيسى بن هشام بما يلي:

«لما تركت صاحبي في حبسه، وذهبت إلى داري بت طول ليلتي في هم وأرق، وقضيت رقادي في اضطراب وقلق لما أصاب الرجل من ضربات الدهر المتتالية، وهو غريق في دهشته وحيرته لا يدرك مضي الزمن، ولا يدري ما الحال، ولا يعلم بتغيير الأمور ما أحدثه الدهر بعد عهده وزوال دولته من تبدل الأحكام وانقلاب الدول. وكنت صممت أن أكاشفه بشرح الأحوال وتفصيل الأمور عند أول مصاحبتي له لولا مادمنا به القضاء المحتوم فأوقعنا فيما ألم بنا. ثم فكرت بعد ذلك فكان من حسن التدبير وسداد الرأي عندي أن يبقى الرجل جاهلا بالأمر حتى ينتهي من خطبه، ويكون جهله بتغيير الأحوال قائما بعذره في التخلص من محاكمته، ثم عقدت العزيمة على أني لا أفارق صحبته بعد ذلك حتى أريه ما لم ير، وأسمعه ما لم يسمع، وأشرح له ما خفي عليه وغمض من تاريخ العصر الحاضر لأطلع على ما يكون من رأيه فيه عند مقابلته بالعصر الماضي، ولأعلم أي العهدين أجل قدرا وأعظم نفعا، وما هو الفضل الذي يكون لأحدهما على الآخر». [25]

ولا يقتصر الأمر عند حد تواجد مثل هذا الموضوع المشابه لما يقوم به الباحثون الإثنوجرافيون من الدراسة المقارنة لثقافة عصرين، أو أحوال مجتمع في فترات زمنية مختلفة، لو إن كانوا لا يسعون أساسا إلى النقد والإصلاح في عملهم. إن المادة الوصفية للفترتين الزمنيتين اللتين يصفهما ويقارن بينهما حديث عيسى بن هشام قد استمدت أصولها من الواقع لا من الخيال، وقامت على أساس مشاهدة ومعاينة الراوي نفسه علاوة على معايشته للأحداث والمواقف. هذه كلها تمثل أساسيات منهجية البحث الإثنوجرافي المعاصر. ولقد جاء ذلك واضحا وجليا على لسان الراوي عندما رأى في الباشا الدفين رغبة في مواصلة الرحلة، لا للترفيه والتسلية لو إنما للدراسة والتفهم ؛ فيحدثنا عن ذلك ويقول:

«ولما فرغنا من زيارة تلك المحافل المشهودة، والمجالس المعدودة، قلت للباشا: قد آن أن نعود إلى ما كنا فيه من الانفراد والاعتزال، ونبتعد عن مثل هذا الاختلاط والابتذال. فأجابني وهو يظهر التوقف، ويبدي التأفف».

«ما بالك تقطع على الطريق في البحث والتحقيق؟ ومالك تحرمني السعي والاجتماع للاطلاع على العادات والطباع ؟ ولم تختار أن تقتصر على ما

في الكتب والأرزاق لمعرفة الآداب والأخلاق؟ فنترك النظر للخبر، واللمس للبس، والممارسة للمقايسة، وأي الطبيبين أدق صنعا، وأكثر نفعا: الطبيب الذي يقتصر على الكتب في دروس الأعضاء والأحشاء، أم الطبيب الذي يدرسها في تشريح الجثث وهي تسيل بالدماء؟ على أنه قد زال عني في هذه المدة ما كان يعترضني من الغضب والحدة، وانقلب العسر من أمري يسرا، وغدا التقطيب بحمد الله بشرا، وصرت لا أقابل عيوب الخلق بغير الحلم والرفق، وتعلمت أن أتحلم، ولا أتألم وأتبصر ولا أتحسر، وأتدبر ولا أتفجر، فأنا اليوم أتفكه بمخالطتهم، وأتروح بباسطتهم. فلم يبق لك من عذر وجيه ترتضيه بعد ذلك وترتجيه. ومازال الباشا يجري على هذا النمط في الشرح والبيان، ويأخذني بالبرهان حتى ملكني سلطان حجته، وأنزلني عل حكم رغبته.» [26].

لقد احتوى الحديث على جوانب عدة من الحياة المصرية في الماضي والحاضر. ومنها مثلا الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي، علاوة على تأثير الاحتلال الأجنبي في الثقافة والشخصية المصرية في عصر الراوي. وفي هذا الإطار قدم الباحث محمد رشيد ثابت دراسته القيمة للبنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام الذي قدم صورة تحليلية نقدية للمجتمع المصري في عصر الباشا وفي عصر الراوي. وفي عمل قيم آخر أوضح أيضا الباحث أحمد إبراهيم الهواري أهمية عمل المويلحي كنقد للمجتمع المصري. وجاء هذا النقد على مستويين حيث اتصل المستوى الأول بالإطار الزمني والمقارنة بين عصرين، أما المستوى الثاني فقد ارتبط بقضية الصراع بين قيم الحضارتين الشرقية والغربية خصوصا في إطار انتقال من رحلة الزمان إلى رحلة المكان بترك القاهرة والذهاب إلى باريس [27] . و هنا يتسع حديث الرحلة في حقيقة الأمر ليشمل الشرق الإسلامي بصورة عامة. وهكذا تجاوز في كثير من الأحيان مستوى الواقع المصري المحدود؛ فالباشا حين لاحظ التدهور الديني والأخلاقي في المجتمع الجديد استفسر عن أسبابه بالنسبة للبلاد الشرقية عموما. «لأي علة أخذ الشرقيون بباطل المدنية الغربية، وارتدوا بلباسها، ولم يلتفتوا يوما للرجوع إلى سابق مدنيتهم الصحيحة وعمرا نهم القويم». فيأتيه الجواب قائلا: «طول التراخي والتخاذل.. فغفلوا عن ماضيهم، وذهلوا

عن حاضرهم، ولم يكترثوا لمستقبلهم».[28]

ولا نود أن نكرر هنا ما أورده محمد ثابت من تحليله لمظاهر الحياة اليومية للمجتمع المصري، وقيمة الثقافة ومعالم شخصية مواطنيه، مقارنا ذلك بحضارة الأجنبي في أوضاع ومواقف عديدة. وعلى القارئ الراغب في الإيضاح والاستزادة أن يعود إلى هذا المصدر القيم ؛ ومع ذلك نود أن نبرر هنا أمرين نجد ما على قدر من الأهمية من الزاوية الإثنوجرافية. يتعلق الأمر الأول بربط اللغة بالثقافة واستخدامها كمؤشر للتحول والتغيير الذي حدث في ثقافة المصريين وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية. ولا يحتاج الأمر إلى تأكيد أهمية اللغة في الدراسات الإثنوجرافية المعاصرة في محاولة الكشف عن الأبنية العقلية والإدراكية لأفراد مجتمع ما، والتي عن طريقها يمكن أن نصل إلى تفسير لتعدد الثقافات الإنسانية واختلافها. ولقد عكست المحاورات التي جاءت في الحديث مدى ارتباط التحول اللغوي بالتحول الاجتماعي والاقتصادي بالمجتمع على النحو التالي: «فانتشار استعمال اللغة الفرنسية والإنجليزية، وضعف استعمال اللغة التركية والعربية تعبير عن توسع الطبقة المتعاملة مع الحضارة الغربية، وبالتالي مع السلطة الأجنبية المحتلة باعتبارها منتمية إلى هذه الحضارة، وهو تعبير كذلك عن تدرج الطبقة الإقطاعية القديمة نحو الانحلال ونحو خمود صوتها. فأهمية اندماج الكلمات الأجنبية في اللغة المحلية تجاوز إذا التعبير عن ظاهرة ألسنية بسيطة ليعبر عن مظاهر تحول عميقة، إذ أن الصيغ التعبيرية ليست قوالب لغوية تنحصر وظيفتها في الإبلاغ ويخلو تسربها إلى واقع اجتماعي جديد، واستعمالها فيه من أي تأثير في الاتجاه الذي يسير نحوه تطور هذا الواقع، بل إنها تعكس مفاهيم حضارية وثقافية متعددة الجوانب للمنطقة التي انطلقت منها وتعبر عن ذهنية مردديها، فتعبر بالتالي عن تحول طبقي داخل الواقع الذي انتقلت إليه».[29]

أما الأمر الثاني، وهو ذو طبيعة إنثوجرافية أيضا، فيتعلق بالتأثيرات المتبادلة بين عناصر الثقافة المتعددة في جانبيها المادي والروحي على حد سواء. إن ارتباط طبقات اجتماعية علية بنمط الحياة الغربية قد نتج منه تحول ليس فيه اللغة فحسب، لو إنما في العديد من العادات والتقاليد المتعلقة مثلا بالأنماط الغذائية وأساليبها، والملبس عامة وغطاء الرأس

خاصة. فهناك أصحاب العمائم وأصحاب الطرابيش، وفي معرض المقارنة بين هاتين الفئتين والدلالة الاجتماعية للباس الرأس كتب محمد رشيد ثابت يقول:

«يمثل حاملو العمامة فئة المحافظين على اللباس الأصيل، وأكثرهم من رجال الدين الذين لم يزاولوا تعلمهم بالمدارس الحديثة فظلوا منعزلين عن العلوم الغربية المدرسة فيها. فالكاتب بالدفتر خانة الشرعية «كبير العمامة» وفي المحكمة الشرعية لم يشاهد الراوي سوى عمائم «تتساقط»، وهو قد لاحظ سقوط أحد القضاة على الأرض عندما حاول ركوب الدراجة «فحيل بين الرجل وبين عمامته ونعله». كما أنه أثناء انتقاله عبر بعض الأماكن في مدينة القاهرة رأى رجلا من ذوي العمائم».

تبرز عبارة «ذوي العمائم» تميز هذه الفئة من الناس بنوع خاص من اللباس، وهي فئة لم تغيرها المدنية الغربية، فظل أفرادها محافظين على طابع «الأصالة» المحلية، وقد أشار الراوي نفسه إلى ذلك حين التقى بأحد التجار الشرقيين في معرض باريس الدولي فلاحظ أن حمله للعمامة كان منافيا للسلوك الذي يفرضه هذا اللباس.

«وعن ذات الشمال معمم قد جلس متربعا، غريقا في القبح والدمامة تنطبق عليه القبعة دون العمامة». وبذلك يظهر عيسى بن هشام ميلا خاصا لهذه الفئة ويعتبر العمامة التي يحملها بعض الأفراد رمزا إلى المكانة الدينية والأخلاقية التي يحظون بها.» [30]

لا نقصد هنا، ولا حتى في إمكاننا أن نتناول في إطار هذا العرض الموجز لكل الأمور التي وردت في الحديث، والتي يمكن أن نتلمس فيها الوصف الإثنوجرافي والدلالات الثقافية، إذ إن الحديث يزخر في حقيقة الأمر بالعديد منها، إن لم يكن هو في مجمله - في حقيقة الأمر بمثابة وثيقة إثنوجرافية هامة ؛ الأمر الذي يدعونا إلى تقديمه هنا كأحد نماذج رحلات الخيال ذات المحتوى الإثنوجرافي الواقعي.

إن المويلحي كأديب، ومصلح اجتماعي، كان عليه أن يقيم وبنقد، ويلقي بفكره الإصلاحي بطريق مباشر أو غير مباشر. وفي هذا الأمر اختلفت عن الإثنوجرافي الذي يجب أن يتوخى الموضوعية بقدر الإمكان بأن لا يقحم نفسه في قبول شيء أو رفض آخر، بمعنى أن يتخذ موقفا محايدا

بصدد المادة التي جمعها والوقائع التي شاهدها ورصدها. ومع حضور الراوي في كثير من المواقف في الحديث، وفيما ورد من مادة أو فكر في بعض مواد الحوار، إلا أن المويلحي قد أورد ما يشير إلى مسألتين هامتين في الدراسات الإثنوجرافية تتعلق إحداها بتأثير البيئة على الثقافة، وتتصل الأخرى بما يشار إليه بمصطلح «النسبية الثقافية»؛ ولنقرأ هذا النص لتوضيح ما ذهب إليه:

«وعندي أنه يجب على الباحث في الأمور المتعلقة بتربية الأخلاق وتهذيب الطباع أن ينظر أولا إلى تأثير التربة والإقليم، وإلى تركيب الغرائز والفطر، لو إلى العادة والعرف. ولا يتحتم أن ما يكون ذا نفع عند الغربيين يكون له نفع عند الشرقيين لاختلاف ذلك كله فيهم وتفاوته بينهم. والشواهد كثيرة جمة على أن ما يكون في باريس حسنا يكون في برلين قبيحا، وأن ما يكون في لوندره (لندن) حميدا يكون في الخرطوم ذميما، وما يكون في رومية حقا يكون في مكة باطلا، وما يكون عند الغربيين جدا يكون عند الشرقيين هزلا.

ولست أرى أن هذا الفن (ويقصد هنا التياترو؛ أي المسرح) لو تم لأصحابه ما يبتغونه من وفرة المال ومعاونة الحكومة أن يصلوا به إلى حد الإتقان المطلوب، ولا أن يكون له النفع المقصود في تربية الأخلاق وحسن الآداب لما فيه من المنافرة البينة لطبائع أهل المشرق وأخص بالذكرمنهم أهل الإسلام، لا بل ربما كان منه الضرر البحث.

ولا يغيب عنك أن هذا التشخيص والتمثيل قائم على أساس العشق يدور فيه بكل أدواره، ولن تخلو قصة من قصصهم التي يمثلونها عن ذكر العشق والغرام. وما من رواية لهم إلا والعاشقان يكونان فيها كالفاتحة والخاتمة لها. وهو إن كان مقبولا عند الغربيين مسموحا به لموافقة العادة عندهم، ولكونه شيئا لا عيب فيه يجهر به فتيانهم وفتياتهم، بل هو أصل من أصول التزاوج بينهم قضت به رطوبة الإقليم وضرورة الحال إلى ما يهيج الشعور ويثير ثائرة الخيال، لكنه غير مقبول عند الشرقيين، ولا مسموح به في عاداتهم، ولا يدخلونه في أبواب الفضيلة ومحاسن الآداب، ولذلك كان شأنه الكتمان والتستر لا التجاهر به والتظاهر.

ولقد جرى العشق في بعض البلاد الشرقية مجرى العيب المحض والعار

الفاضح. وكان عند بعض قبائل العرب إذا اشتهر أحد فتيانهم بعشق فتاة منهم منعوه من التزوج بها لهذا السبب، وربما رفعوا أمره إلى السلطان إن شهريه في شعره فيهدر دمه.

فهذا العشق الذي هو الركن الأكبر والسبب الأعظم في حصول التزاوج عند الغربيين هو من أكبر الموانع في التزاوج لدى الشرقيين والتجاهر به من الأمور المكروهة عندهم لطبيعة الإقليم في حدة المزاج، وتوقد الشعور وتلهب الإحساس.»[31]

5- مقارنة بين الديوان والحديث

في ختام هذا الفصل يتراءى لنا إلقاء نظرة بين الديوان والحديث، باعتبارهما مثالين تقدمنا بهما في هذا الفصل-على سبيل الإيضاح ليس إلا-كنماذج لرحلات الخيال لاثوجرافيا الواقع. لقد تضمن الديوان شعرا، بينما جاء الحديث نثرا تتضمن الديوان والحديث رحلة زمان ومكان ولو بصورة رمزية. عكس كلاهما أيضا حالة من الاغتراب الروحي، كما انشغلا بقضية التحول والتغيير. ففي الحديث ذكر الراوي أنه شاهد «في هذا العمر الموجز مالا تحيط بوصفه أقلام، ولا تتسع له بطون الدفاتر من عجائب الانتقال وغرائب الانقلاب، فلا يبعد بعد ذلك أن تشرق الشمس من مغربها وتخرج الأرض أمواتها من مقابرها».[32]

ولقد سبق لنا القول: إن التحول هو الموضوع السائد في ديوان جيته بأكمله،و إن سر هجرة أو رحلة جيته إلى الشرق هو ما تبدل في الغرب، ولاعتقاده-كما يذكر بدوي-«أن حضارة الشرق القديمة بقيت كما هي دون أن يتولاها تطور أو تبديل. فكان العالم في الشرق إذا مازال في شبابه وجيته الشيخ الذي قارب السبعين يود لو حيى من جديد حياة الشباب. فليكن الشرق إذا بالنسبة إلى جيته ينبوع الخضر؛ هذا الينبوع الذي يقوم على سدانته الخضر، صاحب موسى الكليم، والذي يعيد إلى الشارب منه الشباب، كما تغنى به حافظ ا لشيرازي» [33]

ومع أن الدواء لمحنة جيته النفسية والحضارية كان في البساطة والفطرة الأولى، وهما متحققتان في الشرق في نظره، إلا أنه انتهى أخيرا إلى أن علاج مشكلة التحول الحضاري ربما لا تكون بالرجوع إلى حياة الماضي

البسيطة والفطرية، أو بالتماس العون من الحضارة الشرقية ورفض حضارته الغربية، وإنما يكون بالتحرك بين الشرق والغرب. ومن أشعاره [34] التي نشرت بعد وفاته، في هذا الموقف ما يلي:

(1)

الغرب والشرق على السواء
يقدمان إليك أشياء طاهرة للتذوق
فدع الأهواء، ودع القشرة،
واجلس في المأدبة الحافلة:
وما ينبغي لك، ولا عابرا،
أن تنأى بجانبك عن هذا الطعام

(2)

من يعرف نفسه والآخرين
يعترف أيضا أن:
الشرق والغرب لا يمكن أن يفترقا
وبودي أن أهدهد نفسي
سعيدا بين هذين العالمين ؛
إذا فالتحرك بين الشرق والغرب
هو الملك الأفضل

وهكذا، وفي النهاية خرج جيته بحل توفيقي لمشكلته بأن دعا إلى حوار بين الشرق والغرب، وقد جاء الديوان فعلا مزيجا طريفا جمع بين الشرق والغرب في مأدبة فكرية واحدة. ذلك على عكس المويلحي الذي ترك القاهرة ورحل إلى باريس لفترة قصيرة ليظهر مفاسد الغرب ومحاسن الشرق، وليدعو في النهاية إلى طريق الخلاص من أزمة عصره بالتمسك بالقديم، وأن تتجه اتجاها عربيا إسلاميا. لو إن كان لابد من التعامل مع الغير «أي حضارة الغرب». فمنها يؤخذ التقنية فقط وليس الروحية أبدا. [35]

وهكذا عبر رحلتانا، جيته والمويلحي، عن موقفين مختلفين من مسألة

ثقافة الذات والغير، والعلاقة بينهما؛ الأمر الذي يجعلنا نتطرق لهذا الموضوع، وفحصه في أدبيات الرحلة الواقعية إلى نشطت بدءا من القرن التاسع عشر، متجهة نحو الشرق والغرب على حد سواء وان اختلفت الدوافع والأسباب. ففي الوقت الذي يشد فيه الرحالة المسلمون الرحال إلى الغرب طلبا للعلوم الحديثة، وبحثا عن أسباب الحضارة والقوة نجد أن الرحالة الغربيين يتوجهون شرقا مدفوعين في ذلك بروح المغامرة والاستكشاف، ومتطلعين كذلك إلى الماضي وآثاره متمثلا في حضارة الشرق الغابرة. وسواء توجه الغربيون إلى الشرق، أو ارتحل الشرقيين صوب الغرب، فقد جاءت رحلاتهم استجابة لحاجات وتوقعات واهتمامات بعينها في ظل مرحلة تاريخية محددة. والرحالة الشرقي أو الغربي على حد سواء» إذ ينقل لقرائه «حضارة الغير» القريبة، فهو في واقع الأمر يقارنها بحضارته، وبذلك يساهم في صياغة تلك التوقعات والاهتمامات بصدد المعرفة بالذات والغير، وطبيعة التفاعل بينهما.

الهوامش

(1) نادية عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال، ص 118
(2) قام أندريه جيد بعدة رحلات يصنفها النقاد تحت مرحلتين متميزتين:
المرحلة الأفريقية من عام 1983 إلى عام 1903، و المرحلة التالية من عام 1903 عام 1951 التي زار فيها إيطاليا، وتركيا، والمغرب، وتونس، والاتحاد السوفيتي، ومصر واليونان وغيرها. وقد عاود الرحلة إلى أفريقيا خلال هذه الفترة أيضا. إن شغف أندريه جيد بالرحلة إلى أفريقيا جعله يمجد «أرض أفريقيا»، وكان مناهضا للاستعمار الفرنسي لأفريقيا. (انظر نادية عبد الله، الرحلة بين الواقع والخيال، ص 97-98).
(3) المرجع السابق، ص 96
(4) الأوديسة هي ملحمة أفريقية تسب إلى الشاعر هرميروس، وهي نوع من القصص الشعبي الذي يحكي فيه الشاعر المخاطر والأهوال إلي تعرض لها الملك أوديسيوس عقب عودته منتصرا بعد معركة حصار طروادة إلى أن عاد إلى مملكته ايثاكة، وفتك بالطامعين في عرشه و زوجته الوفية إلي كانت تنتظر عودته بالرغم من شكها في سلامته. (انظر مقال إبراهيم سكر بعنوان «الأساطير الإغريقية»، تراث الإنسانية، المجلد الخامس، ص 632-655). وعن الأوديسة تقول صاحبة ترجمتها إلى العربية، الكاتبة عنبرة الخالدي، فإن شخصية أوديسيوس قد يكون منشؤها خرافة دينية ساذجة إلا أن أهم ما فيها أنها تمثل تمثيلا صحيحا ذلك الشعب البحار القديم، الذي كان لمغامراته البحرية الجريئة أبلغ الأثر في تكوين الشعب الهيلينى وتهذيبه. أما العصر الذي اتخذت فيه هذه الشخصية، أي شخصية أوديسيوس، شكلا معينا بين الأناشيد الأيونية ففيه كانت السفن الإيرانية تنفذ إلى أبعد الشواطئ في البحر الأسود وأن الناحية الغربية من إيطاليا. وبصفة عامة، تقدم الأوديسة وصفا رائعا وجذابا-على حد تعبير الكاتبة-لعادات الإغريق في تلك الأيام، وتتناول طرائق عيشهم، وآداب سلوكهم، وتعاملهم في أيام سلمهم، كما وصفت الإلياذة حالة الإغريق هؤلاء في أيام حربهم وقتالهم «وتجدر الإشارة إلى أن كلمة الأوديسة ذاتها قد أصبحت تستخدم الآن في اللغات الأجنبية لتعني السلسلة الطويلة من الرحلات التي يمتد بها الزمن وتتخللها الصعاب والمشاق»، مرجع 3.
(5) عبد الرحمن بدوي، الديوان الشرقي، ص 1.
(6) المرجع السابق، ص 55-56.
(7) المرجع السابق، ص 13.
(8) للمزيد من المعلومات عن I لشاعر الفارسي حافظ الشيرازي وتأثيره في الأدب الأوروبي عامة وفي جبته خاصة انظر الجزء الخاص بعنوان «جيته وحافظ» الذي ورد في تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب الديوان، ص 38-51.
(9) نادية عبد الله رحلة بين الواقع والخيال، ص 97.
(10) المرجع السابق، ص 96-97
(11) عبد الرحمن بدوي، الديوان الشرقي، ص 6.

(12) حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد فبراير 1986.
(13) عبد الرحمن بدوي، الديوان، ص 10-11
(14) المرجع السابق، ص 15
(15) المرجع السابق، ص 36-37.
(16) في قصيدة الخاطر الحر، ذكر جيته الأبيات التالية (المرجع السابق، ص 64). دعوني وحدي مقيما عل سرج جوادي، وأقيموا ما شئتم في دياركم ومضارب خيامكم، أما أنا فسأجوب من الأنحاء قاصيها عل صهوة فرسي، فرحا مسرورا، لا يعلو على قلسوني غير نجوم السماء،
(17) المرجع السابق، ص 66.
(18) المرجع السابق، ص 60-63.
(19) المويلحي، حديث عيسى بن هشام، ص 6.
(20) المرجع السابق، ص 10.
(21) كتب عباس محمود العقاد مقالة عن حديث عيسى بن هشام في البلاغ الأسبوعي»، العدد 66 الصادر في 24 ديسمبر 1928، ص 2 1. وقد أورد الهواري هذا المقال في كتابه المشار إليه في قائمة المراجع، ص 253-259.
(22) المويلحي، حديث عيسى بن هشام، ص 11.
(23) نشر هنا أساسا إلى دراستي الهواري ورشيد المشار إليهما في قائمة المراجع. إلا أن الحديث قد صدر عنه الكثير من التعليقات في الجرائد والمجلات المصرية كالبلاغ الأسبوعي، عدد، 24 فبراير1928. و كوكب الشرق في 5 1 يونيو 1930، السياسة الأسبوعية عدد 335 بتاريخ 22 يناير 1944. وتجدر الإشارة إلى أن محمد المويلحي قد كتب العديد من المقالات التي ترتبط بالموضوعات والقضايا التي طرحها في الحديث، والتي نشرت تباعا في مجلة مصباح الشرق، وقد أورد ذكرها وأشار إلى بعض محتوياتها الهواري في دراسته.
(24) يرجع سبب الحبس إلى أن الباشا اعتدى بالغرب عل مكار كان يسوق حمار. وألح على الباشا ركوبه إلا أنه رفض، ومع إصرار المكار عل أن يتحصل عل أجره و إنكار الباشا لدعوة المكار والإشارة إليه بيده، الأمر الذي نتج منه فاده واعتداء بالضرب وتدخل الشرطة، والذهاب إلى القسم. (انظر الحديث، ص 18-16).
(25) المرجع السابق ص 24-25.
(26) المرجع السابق
(27) حديث عيسى بن هشام بتضمن رحلة أولية مع الزمان مضى فيها المويلحي يرقب ما طرأ على الواقع من تغير أو تغيير أصاب صورة الإنسان على نحو لم يألفه عيسى بن هشام والباشا. أما الرحلة الثانية فقد كانت في المكان، حيث سافر عيسى بن هشام في رحلة إلى باريس بحثا عن الذات القومية والحضارية إلا أن رحلة باريس لم تكن بالقدر المتوازن مع رحلة الزمن في القاهرة. وتجدر الإشارة إلى أن رحلة المويلحي لباريس رحلة واقعية قام بها إلا أنه لم يتحسس الواقع تحسسا مباشرا، ولم ينغمس في أجواء المجتمع الأوروبي على نحو ما فعل الطهطاري وزكي مبارك مثلا، فالرحلة الأولى هي رحلة الداخل.. داخل عوالم المجتمع المصري بكافة شرائحه وطبقاته، بينما تتجه الرحلة الثانية إلى الخارج يقارن فيها بين الشرق والغرب. (انظر دراسة

الهواري، ص 56, 132, 134).

(28) حديث عيسى بن هشام. ص 446.

(29) المرجع السابق، ص 219.

(30) المرجع السابق، ص 222- 223.

(31) المرجع السابق، ص 436- 438.

(32) المرجع السابق، ص 88.

(33) عبد الرحمن بدري، الديوان الشرقي، ص 6.

(34) المرجع السابق، ص 338-339.

(35) في مقال بعنوان «الشرق والغرب» «لمحمد المويلحي في» مصباح الشرق، الصادرة في 21 يوليو 1898 كتب يقول: يظن الشرقيون أن الغرب فردوس من الفراديس، أو جنة من الجنان وارفة الظلال دانية القطوف، وأن كل مدينة من مدائنها هي تلك المدينة الفاضلة إلى تخيلها أفلاطون في كتابه. أن الغربيين لم يمتازوا عن أهل الشرق بالصناعة وآلاتها الميكانيكية». أحمد الهواري، نقد المجتمع، ص 21.

المراجع الرئيسة المشار إليها:

1- أحمد إبراهيم الهواري: نقد المجتمع في حديث عيسى بن هشام للمويلحي، دار المعارف، القاهر، 1981.

2- عبد الرحمن بدوي: ترجمة وتصدير لكتاب «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، تأليف ليوهان جيته، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.

3- عنبرة سلام الخالدي: ترجمة« .ملحمة الأوديسة لهوميروس»، دار العلم للملايين، بيروت،

4- محمد رشيد ثابت: «البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام»، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975ز

5- محمد المويلحي: «حديث عيسى بن هشام» (أو فترة من الزمن)، الطبعة الثانية. 1330هـ.

6- نادية محمود عبد الله: الرحلة بين الواقع والخيال في أدب أندريه جيد «مجلة عالم الفكر، ا لكويت، مجلد 13، عدد 4، مارس 1953.

7- ناجى نجيب: الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق»، دار الحكمة، الطبعة الثانية، بيروت 1983.

7 الرحالة المسلمون ووصف ثقافة الغير

١- فرضيات أولية:

نبدأ هنا من حيث انتهينا في الفصل السابق حين أشرنا إلى نظرة الرحالة المسلمين إلى ثقافة الغرب. الحاصل، مع ذلك، أن الغرب لم يكن أول «الغير» الذي وصفه وكتب عنه الرحالة المسلمون، إذ تمتد الرؤية في جذورها إلى بداية عصر الفتوحات الإسلامية. ولقد قرأنا للمسعودي ذكره أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه-حين فتح الله البلاد على المسلمين من العراق والشام ومصر وغير ذلك من الأرض-كتب إلى حكيم من حكماء ذلك العصر يقول: «إن أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها ومساكنها، وما تؤثره الترب والأهوية في سكانها». فكتب إليه ذلك الحكيم: «اعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى قد قسم الأرض أقساما. شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغربا

أيضا أضر سكانه لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضر ببرده وقره وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان، ولذلك صار المسكون من الأرض جزءا يسيرا : ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة» [1].

وهكذا بدأت الرغبة في اكتشاف ثقافة الغير تتبلور منذ عصر الفتوحات، وعلى هذا الأساس فإن النظرة العامة إلى تاريخية أدب الرحلات تقودنا إلى تعيين فترتين متميزتين نشطت فيهما الرحلة العربية الإسلامية، لو إن اختلفت دوافعها ومجالاتها، وطبيعة نظرة رحالة كل فترة لثقافة أو حضارة الغير، هذا مع الأخذ في الاعتبا ر- ولا شك-الجوانب الذاتية والفروق الفردية بين رحالة كل عصر.

الفكرة هنا أن كتابات الرحالة في أي من هاتين الفترتين المتميزتين تشكل في حقيقة الأمر جزءا من النظام المعرفي لعصر هؤلاء الرحالة، وأن ذهنية الرحالة أنفسهم قد وجهت-إلى حد ما على الأقل-في إطار تلك الجوانب المعرفية أيا كان شكلها أو مصدرها. ولقد سبق لنا أن م وضحنا هذه الفكرة في مادة المبحث الثاني.

تبدأ الفترة الأولى إثر الفتوح الإسلامية والتي امتد بها الزمن إلى مشارف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، حيث نشطت الرحلة وتوسعت مجالاتها خاصة في القرن الرابع الهجري، وبشكل لم يسبق له مثيل فيما قبل،أو فيما بعد القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، ولم لا، وكانت قد اتسعت أرجاء الدولة الإسلامية فأصبحت مترامية الأطراف، كما ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية ازدهارا فاق ما سبقها من حضارات، ذلك بالرغم مما ساد من قلاقل سياسية، وما بدا من تدهور في نظام الحكم [2]. لهذا فنحن نرى أن ذهنية الرحالة المسلمين إبان هذه الفترة الأولى قد تشكلت-ولو بدرجات متفاوتة-في إطار الشعور بالغلبة السياسية والحضارية. إن الانتماء إلى ثقافة الفاتح والحاكم قد جعل-في أغلب ظننا-الأساس الديني / العرقي / الحضاري معيارا لوصف أغلب الأشياء-في إطار مقولة التزيين أو التقبيح، وفي الحكم على السلوكيات، بما فيها من معتقدات وتقاليد وعادات، في ضوء أفضلية ثقافة «الذات»

على ثقافة «الأخر» أو «الغير».

وبانقضاء الفترة الأولى مرت قرون عديدة ضعفت خلا لها الدولة الإسلامية وتفككت أوصالها، وانطفأت شعلة الحضارة العربية الإسلامية المتميزة، ليوقدها شعب آخر في مكان آخر وهو «الغرب»، وفي أوروبا بالذات، وفي إطار صحوة القرن التاسع عشر والرغبة لدى المسلمين في الخروج من قوقعة الانغلاق والانفتاح على ما جاء به الحملة الجدد للحضارة الإنسانية، شكلت الرحلة دورا رئيسا في محاولات كشف العرب لأوروبا في ثوبها الجديد. وهكذا بدأت فترة أخرى نشطت فيها الرحلة العربية نشاطا كبيرا إلا أن مقصدها كان خارج ديارها وحدود العالم الإسلامي. وعلى عكس تجوال الرحالة القدامى في ربوع الشرق اتجهت الرحلة العربية بدءا من القرن التاسع عشر، وبصفة غالبة، صوب أوروبا. كذلك اختلفت الرحلة العربية في عصر الحضارة الإسلامية عنها في عصر الحضارة الغربية، ففي الفترة الأولى كان الرحالة العربي أو المسلم ممثلا لحضارة مزدهرة وغالبة، أما في الفترة الثانية فقد أضحى الرحالة جزءا من حضارة متدنية ومغلوبة على أمرها. وكان راغبا في نيل المراد من ثقافة «الغير» (الأوروبي بالذات) - الأمر الذي قد يعينه على إزالة الغمة التي تأصلت بمجتمعه ولزمن مديد.

نحن نفترض أن هذين الوضعين الحضاريين المتباينين لهاتين الفترتين الزمنيتين التي عاشهما الرحالة المسلمون، وقاموا فيهما برحلاتهم، لهما تأثير ولا شك - وبغض النظر عن درجته وتفاوته من رحالة إلى آخر-في تشكيل ذهنية الرحالة، وتوجيهه لما يلاحظ وعما يكتب، وفي تثبيت معايير الحكم على الأشياء، واستخلاص النتائج والمسببات. وإذا كان «الوصف» هو أساس أدب الرحلات، فالسؤال هنا كيف تشكل هذا الوصف في إطار النظام المعرفي السائد في كل عصر وزمان، وكيف أثر ذلك بدوره في ذهنية الرحالة، وكيف حدد له، ولو بطريقة ضمنية، وفي لا وعي منه، بإطار أو عناصر كتابة «تقرير الرحلة»-إن صح هذا التعبير-.

إن قراءتنا لعدد من كتابات الرحالة في هاتين الفترتين المشار إليهما آنفا قد أوضحت لنا أنه بالرغم من التباين القائم بين رحالة كل عصر من ناحية النشأة والشخصية، والجوانب الذاتية الأخرى، أن هناك قاسما مشتركا

بينهم لمجموعة من الأفكار وتوجها بارزا للنظر إلى ثقافة الغير. فبينما تشكلت مثلا نظرة الرحالة القدامى إلى ثقافة الغير في إطار «التزيين والتقبيح» على أساس مفاضلة ثقافة الذات على الغير، فإن نظرة الرحالة المحدثين تقوم على أساس التعلق بأهداب «الموروث» مع الشغف في الأخذ «بالمستحدث»، ذلك أيضا عن طريق تقبيح غرائبه وتزيين «محاسنه» التي تشكل في نظر الرحالة «ورغائب»[3] لا مانع لثقافة الذات أن تأخذ بها أو بما لا يتعارض منها مع القديم م و الموروث (ويقصد بذلك تعاليم الثقافة العربية الإسلامية التقليدية).

يفصح هذا المسلك عن خاصية أساسية، وراسخة في بنية العقل العربي عبر العصور. فمن ناحية المبدأ العام-ودون الدخول هنا في تفصيلات جزئية- نفترض رد هذه الخاصية للعقلية العربية البدوية التقليدية. فمساحة العالم في ذهن البدوي جد محدودة، إذ لا تتعدى دياره وعشيرته، ومن ثم فهو لا يعي إلا بيئته التي لا يستطيع الانفصال عنها حتى ذهنيا،وهكذا فليس للآخر وجود عنده. الا أن الفتوحات الإسلامية قد أوجدت هذا الآخر، فكان لابد من التعامل معه. انبثقت إذا الحاجة إلى كشف الغير، وهنا جاء دور الرحلة الكبير في أداء هذه المهمة، إلا أن وصف الغير والحكم على تقاليده وعاداته قد جاء ا غالبا محكمين بثقافة الذات.

نفترض أيضا أنه بالرغم مما قد يبدو من ثبات فكري في بنية ذهن الرحالة المسلم بصدد نظرته إلى ثقافة الغير، فإن مقولة التقبيح والتزيين- مثلا-وإن تواجدت في الفترتين الزمنيتين المشار إليهما إلا أننا نجد اختلافا بينا في نوعية القضايا المطروحة في كل عصر وفي طبيعة معالجتها. وعلى سبيل المثال، فمنطلق «المفاضلة» عند الرحالة المسلمين القدامى (بحكم الوضعين السياسي والحضاري لثقافة الذات) قد تغير عند الرحالة العرب المحدثين، فأضحت «المقارنة» أساس الوصف، وإن لم يغب التحيز لثقافة الذات بصفة مطلقة. كذلك فإن عملية التزيين والتقبيح لثقافة الغير التي كان قد غلب عليها الوصف كما ارتبطت بقدر غيبي وأسطوري عند الرحالة القداس، عالجها معظم الرحالة المسلمين المحدثين بقدر لا بأس به من العقلانية، ومن التأمل والتحليل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبينما كانت مسألة وصف البلدان والأقوام قد حظيت باهتمام الرحالة القدامى،

فإن قضية الصراع الحضاري بين الشرق والغرب قد طغت على كتابات الرحالة المحدثين

2- الرحالة القدامى ووصف «ثقافة الغير»:

تقابل كلمة «الغير» عادة بكلمة «الذات» التي تتحدد على أساسها ماهية الغير. فالغير عند الرحالة المسلمين يمكن أن يندرجوا تحت فئات متعددة، فهناك العرب المسلمون، والمسلمون من غير العرب، وقد أطلق عليهم «الموالى»، و هناك أيضا أهل الذمة، أي غير المسلمين من أهل الكتاب مثل اليهود والنصارى خاصة، ويدخل في هذه الفئة أيضا الصابئة والمجوس. ولقد شكل «الغير» غير المسلم، بصفة عامة، في ذهنية أغلبية المسلمين شيئا مذموما لا يستأهل إلا الوصف بأردأ الألفاظ، خصوصا إذا كان لدى هذا «الغير» عادات وتقاليد تخالف ما تعود عليه الرحالة وألفوه. فها هو ابن فضلان يصف الروسية بقوله: «وهم أقذر خلق الله لا يستتجون من غائط ولا بول، و لا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطعام، بل هم كالحمير الضالة.» [(4)] وها هو أيضا أسامة بن منقذ يصف الصليبيين «بأنهم شياطين، و كافرون، و بهائم» [(5)]، كذلك يصف ابن بطوطة الهنود مثلا «بأنهم أهل كفروعنا» [(6)] و الأمثلة عديدة في هذا الشأن.

ولا تستند هذه النظرة الدونية للآخر إلى أساس مفاضلة الدين الإسلامي على غيره (باعتبار أن الدين عند الله هو الإسلام)، لو إنما ترد أيضا إلى أسباب عرقية وحضارية. وهكذا نجد أن سمة «المفاضلة» تشكل جزئية هامة في بنية التفكير العربي الإسلامي في عصر الحضارة الإسلامية خاصة، والتي انعكس أثرها على كتابات الرحالة المسلمين القدامى ونظرتهم إلى ثقافة الغير. ولقد قرأنا لأبي حيان التوحيدي أن تفضيل أمة على أمة لهي من أمهات ما تدرأ الناس عليه وتوافقوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر. ومن الطريف أن نجد أن في حديث الليلة السادسة بين أبي حيان التوحيدي والوزير العباسي أبي عبد الله العارض ما يشير-مع ذلك-إلى نسبية كل ثقافة أو حضارة، وضرورة النظر إليها في سياق ظروفها البيئية والتاريخية، فيقول: لا إن لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في

صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور و النقائص مفاضلة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم». وبالرغم من وجهة نظر التوحيدي في مسألة نسبية الثقافات والحضارات بين الأمم إلا أن غلبة العربي على العجمي، وأفضلية المسلم على غير المسلم، كانتا قد تأصلتا قي الفكر العربي الإسلامي في تلك الحقبة: «فالصين أصحاب أثاث وصنعة، لا فكر لها ولا روية، والترك سباع للهراس، والهند أصحاب وهم ومحرقة وشعوذة وحيلة، والزنج بهائم هائمة، أما العرب-وكما وصفهم ابن المقفع-فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة، واعتدال البيئة وصواب الفكر وذكاء الفهم».[7]

وهكذا، وفي إطار المفاضلة بين الأقوام والحضارات وترسيخ الاعتقاد بأفضلية العرب على الجميع، جاء وصف الرحالة المسلمين القدامى، بصفة عامة، مشبعا بالتزيين لكل ما يتصل بثقافة الذات العربية الإسلامية والتقبيح لمسلك وتقاليد وعادات الغير (غير العربي أو المسلم). فالمقدسي مثلا لم يجد ضرورة لوصف الأقاليم غير الإسلامية، وتغاض عن ذكرها كليا في مؤلفه أحسن التقاسيم، كذلك نجد ابن جبير يعبر عن عاطفة جياشة لإعجاب بالغ بالمدن الإسلامية على عكس نظرته ووصفه للمدن الخاضعة حينذاك للصليبيي. وبصفة عامة، فلقد أهملت أغلبية الرحالة المسلمين القدامى ذكر ما لا يتصل بالعرب والإسلام من أحداث وآثار شاهدوها أو عاينوها، أو حتى سمعوا عنها أثناء تجوالهم في البلدان والأقاليم. ولعلنا نذكر هنا أنه في دراسة مادة الرحلات قد يكون من المفيد أيضا (ربما في دراسات أخرى منفصلة) الوقوف على الأمور أو المسائل والموضوعات التي لم يتطرق إليها الرحالة، أو يولوها اهتمامهم ومحاولة تفسير ذلك في إطار «المباح» و «اللامباح»الخوض فيه والكتابة عنه في مادة الرحلات.

ومن الطريف أن نلاحظ أن «المفاضلة»، لم تنحصر بين الذات العربية الإسلامية و «الغير» و إنما فاضل الرحالة أيضا بين الأقاليم الإسلامية ذاتها، وبين أهل المغرب والمشرق خاصة. ولقد وجدنا في هذا النوع من الوصف للعالم الإسلامي من الداخل والمفاضلة بين أقطاره معينا على استخلاص بعض معايير المفاضلة وأسسها، علاوة على تلمس بعض الجوانب أو المظاهر الحياتية التي ساهمت في حدوث الازدهار الحضاري الذي

شهده العالم الإسلامي خلال القرون التالية للفتوحات الإسلامية. ولنقرأ مثلا وصف المقدسي لجانب هيطل، وهو أحد أجزاء المشرق، وفيه تبرز مجموعة من الصفات الحميدة، أو الفضائل التي تميزت بها الأقاليم إبان تلك الحقبة الزمنية من التاريخ العربي الإسلامي:

«اعلم أن هذا الجانب أخصب بلاد الله تعالى وأكثرها خيرا وفقها وعمارة ورغبة في العلم واستقامة في الدين وأشد خيرا وأغلظ رقابا وأدوم جهادا وأسلم صدورا وأرغب في الجماعات مع يسار وعفة ومعروف وضيافة وتعظيم لمن يفهم. وعلى الجملة الإسلام به طرى، والسلطان قوى، والعدل ظاهر، والفقيه ماهر، والغني سالم، والمحترف عالم، والفقير غاني ، قلما يقحطون منابره أكثر من أن توصف ونواحيه أوسع من أن تنعت غير أنا قد اجتهدنا طاقتنا وأفرغنا استطاعتنا. وهذه صورته ومثاله.»[8]

وحول مسألة نظرة الرحالة المغاربة إلى المشرق العربي، فهناك دراسة قيمة للباحث صلاح الدين المنجد في هذا الشأن، ويمكن للقارئ أن يعود إليها، ولقد استرعى انتباهنا في هذا المقام عبارة ابن جبير بأنه «لا إسلام إلا في المغرب»، وما قد يكون لها من دلالة. ولعل السبب الذي دعا ابن جبير إلى مثل هذا القول ما وجده في مكة من تعدد للمذاهب، وتضارب سلوكيات أبنائها في أداء الشعائر ببيت الله الحرام، وذلك في مقابل سيادة مذهب واحد (المالكية) عند المغاربة. ويثير قوله هذا تساؤلا لدينا بصدد ما قد بكون من تأثير التفرق المذهبي الذي ظهر وتبلور منذ القرن الثالث الهجري في تكوينه ومنطلقات التفكير العربي الإسلامي، وعما إذا كان لالتزام وتمسك المغرب العربي بمذهب واحد من أثر في تشكيل بعض الخصوصيات الفريدة لطبيعة التفكير المغربي ؟ إنه سؤال يحتاج إلى دراسة جادة، ولا يعني طرحه هنا بأي حال من الأحوال محاولة من جانبنا لتجزئة التفكير العربي الإسلامي بين مشرق ومغرب، و إنما مبعثه في الحقيقة هو الدراسة النقدية والتحليلية لتاريخية التفكير العربي الإسلامي، والوقوف على توجهاته العامة وخصوصياتها المشرقية والمغربية على حد سواء.

لن المفاضلة بين الأقاليم الإسلامية من جانب أهلها وطرائق حياتهم تبدو كأنها قد قامت أساسا منطلق ديني وأخلاقي بالإضافة إلى مجموعة من الفضائل التي قد يتحلى بها حكامها (مثل الكرم والجود، والبذل، وتكريم

العلماء والفقهاء)، أو أهلها (الإيمان، التقوى، والعفة، والضيافة، والمزاج)، أو بيئتها ا لطبيعية (التراب والماء والهواء). وحسبنا مثلا أن نجد وصف ابن بطوطة لسكان جزر المهل (جزر المالديف حاليا) بأنهم: «أهل صلاح وديانة، وإيمان صحيح، ونية صادقة، أكلهم حلال، و دعاؤهم مجاب» [9]. نجده أيضا يستحسن أفعال أهل السودان، من ناحية قلة الظلم وشمول الأمن، وإن استقبح لديهم كون الخدم والجواري والبنات يظهرن للناس عرايا باديات العورات. وبالنسبة لأهل بغداد فقد كتب عنهم ابن جبير قائلا: «الغريب فيهم معدوم الإرفاق، متضاعف الإنفاق، لا يجد من أهلها إلا من يعامله بنفاق، أو يهش إليه هشاشة انتفاع واسترقاق، كأنهم من التزام هذه الخلة القبيحة على شرط اصطلاح بينهم واتفاق.. .» [10] (استثنى ابن جبير من هذه الصفات المذمومة فقهاء بغداد ووعاظها).

نخلص من هذا العرض الموجز إلى أن الرحالة المسلمين قد ركزوا أسفارهم داخل نطاق عالم الإسلام واسع الأرجاء، والممتد من المغرب العربي والأندلس إلى أقصى الشرق في الهند وحتى الصين. ولقد كانت الرحلة خارج هذا النطاق محدودة وغير واردة على نطاق واسع في أذهان الأفراد أو الحكام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد سهل الاتصال البري الانتقال في ربوع البلاد شرقا وغربا على حد سواء، هذا علاوة على توفر الكثير من التسهيلات لإيواء المسافرين جنبا !إلى جنب، وإلى ما حظي به الرحالة أيضا من كرم وضيافة العلماء والحكام الوافدين إليهم. ولولا ذلك لربما تعذر على الرحالة ابن بطوطة مثلا أن يقطع آلاف الأميال متنقلا في ربوع البلاد مقيما سنوات في بعضها أو زائر للبعض الآخر لمدد قصيرة.

فهذا الرجل، أي ابن بطوطة،-كما يذكر لنا حسين مؤنس-قطع هذه المسافات الطويلة دون أن يشعر أنه خرج من بلده أو فارق أهله، ووجد في كل مكان من يستقبله وبؤويه ويقدم إليه الطعام، لا على سبيل التكرم والتفضل، بل لأنه كان هناك تنظيم محكم وضعته الأمة، وقامت على رعايته وتنفيذه دون تدخل الدولة: ذلك هو نظام الزوايا والمدارس والربط (جمع رباط) وهي دور ضيافة ينشئها رجال الطرق الصوفية أو بعض أهل الخير أو كبراء أهل الدولة من مالهم الخاص، وقد تنشئها الجماعة نفسها، وتتولى أمرها ورعاية النازلين بها من أموال تجمع لهذا ا لغرض. [11]

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الرحلة الحجازية كان لها أيضا دورها الهام في الاتصال بين أهل المغرب وإخوانهم في البلاد الإسلامية بالمشرق، الأمر الذي رسخت معه روابط اللغة والدين حتى بعد أن تبددت الوحدة السياسية، بل «لعل الرحلة كانت أقوى عند الرحالة المغاربة في عهد التفرق السياسي منها في عهد الوحدة. ذلك لما اعتاده العالم الإسلامي من حياة اجتماعية، ودرجة من المعيشة، ونوعا من الحياة، ولونا من التفكير مما حتم على أفراده الاتصال والاتجار والتبادل الفكري والأدبي.» [12] وكما كان الحج باعثا أساسيا للرحلات المغربية إلى المشرق العربي، فإنه كان أيضا هدفا لدى العديد من الرحالة المشارقة، وقد تضمنت كتاباتهم أخبار رحلاتهم إلى الديار الحجازية، ووصف الأماكن المقدسة وشعائر الحج، علاوة على الناس وحياتهم الاجتماعية.

3- تحول الرحلة من الأقاليم الإسلامية إلى الديار الأوروبية:

وهكذا أوضحنا فيما سلف كيف أن الفتح الإسلامي كان قد بعث الحاجة إلى المعرفة بأمور الأقوام والأقاليم التي أضحت جزءا من العالم الإسلامي الذي امتدت ربوعه رويدا رويدا. فإلى جانب جنود الفتح الإسلامي، وما نقلوه من مشاهد وروايات، لعب الرحالة (سواء كان قصدهم التجارة أو العلم، الطواف و الحج) دورا هاما في كشف النقاب عن ثقافة «الغير». ونرجز القول عن هذه الحقبة من التاريخ العربي الإسلامي الذي نشطت فيه الرحلة لكشف الغير إنها كانت رحلة برية غالبا، وكانت مقتصرة أساسا على أرجاء العالم الإسلامي.

ويذكر لنا المؤرخون أنه بينما لم تنقطع الصلات بين الشرق والغرب منذ ظهور الإسلام، حتى بعد خروج الصليبيين وفشل حملتهم، إلا أن الحكم العثماني قد حجب هذه البلدان عن الاتصال بالغرب وفرض عليها عصرا طويلا من التخلف الفكري والانتكاس الحضاري. الأمر الذي جعل أوروبا- خصوصا فرنسا-تفكر جديا في غزو هذا الشرق الضعيف، وبدأ استعمار الغرب للشرق بالحملة الفرنسية على مصر عام 1798.

وبالرغم من اعتراف بعض مفكري أوروبا بتأثير التراث العربي في الحضارة الغربية إلا أنه ساد اتجاه نحو طمس هذه الحقيقة التاريخية أو

التقليل من شأنها. وقد زكى هذا الاتجاه حركة الاستعمار الأوروبي للعالمين العربي والإسلامي مؤكدا عجز العرب والمسلمين عن الابتكار والإبداع والإسهام في ركب الحضارة، الأمر الذي يجعل من «التغريب» أمرا ضروريا لمواكبة تطورات العصر الحديث. ولعل من أحد الأسباب الأخرى أن المسلمين والعرب ذاتهم، أو النخبة المثقفة منهم، قد اقتنعوا بهذه الفكرة ورأوا في تراثهم عبئا ثقيلا يجب الابتعاد عنه قدر الإمكان ليتمكنوا من الحياة على الطريقة ا لغربية.[13]

ومن هذا المنطلق اتجه الرحالة صوب أوروبا بمحض إرادتهم أو بتكليف من ولاة الأمور. نحن لا ننفي مطلقا وجود رحلات عربية إسلامية إلى الغرب في العصور الإسلامية الأولى، ولكننا نقول: إنها كانت محدودة للغاية حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، وليس هناك-في حدود علمنا-من رحلة مماثلة في شهرتها التاريخية وأهميتها الإثنوجرافية لما قام به ابن فضلان عام 309هـ إلى بلاد الترك والخزر والصقالبة [14]. لقد سافر بعض العرب إلى أوروبا في القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) ومنهم فخر الدين المعني الثاني الذي أقام في أوروبا ما بين عامي 1613 و 1618، وإلياس يوحنا الموصلي الذي سافر إلى أوروبا وأمريكا ما بين عامي 1668 و 1683، قد نشر أ. رباط جعفر رحلاته بعنوان «رحلة أول شرقي إلى أمريكا، ليوحنا الموصلي (بيروت 1906). دون بيرس أخبار الرحالين الذين زارو الأندلس قبل القرن التاسع عشر، ولكن هؤلاء الرحالين جميعا كانوا من سفراء المغرب في إسبانيا، ولم تطبع مؤلفاتهم. [15]

وعن الرحالة المسلمين إبان حقبة النهضة العربية الحديثة، بدءا من القرن التاسع عشر، قرأنا للباحثة سابايارد دراسة قيمة وشيقة قدمت فيها معالجة تحليلية لأعمال عدد من الرحالة، واستدلت من أعمالهم على نماذج فكرية متباينة في مسألة الصراع الحضاري بين الشرق (العربي الإسلامي) والغرب الأوروبي الذي لا يزال من الأسباب التي تقلق الهوية العربية حتى يومنا هذا. تقول سابايارد: «إن تأثير اتصال العرب بالغرب قد نتج منه وجوها كثيرة أبرزها اثنان: تغيير العربي من جراء تلقيه هذه الحضارة الجديدة ورده على ما تلقى، ثم تغيير مظاهر الحياة والمجتمع». تذكر الباحثة أيضا أنه قد تبين لها «أن أدب الرحلة تعبير مباشر، أو غير مباشر، عن هذا

التغيير المزدوج» [16]. لقد تناولت سابايارد حقبة زمنية بدأت برحلة رفاعة الطهطاوي عام 1826 إلى فرنسا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وتتبعت التحولات التي طرأت على الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، مع الزمن، نتيجة التغيير في العلاقة بين الشرق والغرب، ولاسيما العلاقة السياسية.

وبالرغم من أن رحلة أبي طالب خان [17] إلى العراق وأوروبا عام 1213هـ (1799 م) قد تضمنت الكثير من المعلومات الإثنوجرافية والمقارنات بين الإنجليز والفرنسيين والأيرلنديين في مظهرهم، وسلوكهم، وتقاليدهم وعاداتهم إلا أن تقرير رحلة الطهطاوي لا يزال يحظى بأهمية كبرى من حيث إنه أبرز نوعية جديدة من كتابات الرحالة، كما عكس نظرة الرحالة المسلمين إلى ثقافة الغرب في تلك الحقبة، الأمر الذي يجعلها نقطة بداية لتاريخية وتحولات تلك النظرة منذ ذلك الوقت حتى اليوم. إن رحلة الطهطاوي [18]-هي رحلة تكليفية من قبل السلطان محمد علي والي مصر حينذاك للذهاب إلى فرنسا باعتبارها عاصمة الحضارة الغربية[19]-كانت للتعلم والتثقف بعلم فرنسا وفنها ونقل ما يمكن نقله إلى مصر. فمن وراء صورة فرنسا، كما وصفها الطهطاوي، نستشف صورة مصر وكيف يمكن أن تتبدل. لقد سجل قلمه انبهارا بكثير من معالم الحضارة الغربية، ولكنه أوضح في الوقت نفسه تحفظه-وذلك في إطار تربيته الدينية-على الكثير من عادات وأخلاقيات الفرنسيين. إن تقرير رحلة الطهطاوي يعد-في نظرنا-توثيقا اثنوجرافيا دقيقا وشيقا للعديد من أوجه الحياة الفرنسية، كما شاهدها وتفاعل معها مدة خمس سنوات قضاها بباريس [20].

وتذكرنا رحلة الطهطاوي (القرن الثالث عشر الهجري) برحلة ابن فضلان (القرن الرابع الهجري) وما بينهما من تشابه واختلاف. فكلتاهما قد ابتعثت من قبل الحاكم إلا أن ابن فضلان ذهب ليعلم، أما الطهطاوي فقد ارتحل ليتعلم. وتتصل هذه المقارنة-في رأينا-بين وضعين حضاريين مختلفين، فابن فضلان المعلم قد عاش إبان حقبة الحضارة العربية الإسلامية الزاهية، أما الطهطاوي الطالب فقد عاصر فترة اضمحلال تلك الحضارة، والرغبة في إصلاح الوضع الحضاري الذي آلت إليه مصر في ذلك الحين. وكان مفتاح هذا الإصلاح في كشف ثقافة الغير المتقدم، أي الغرب في هذه الحالة، والأخذ عنه: «فلما رسم اسمي في جملة المسافرين، وعزمت على التوجه

أشار على بعض الأقارب والمحبين-لاسيما شيخنا العطار، فهو مولع بسماع عجائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الأخبار، والاطلاع على غرائب الآثار- أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة، وعلى ما أراه و ما أصادفه من الأمور الغريبة، والأشياء العجيبة، وأن أقيده ليكون نافعا[21]. في إطار المقارنة بين الرحالة القدامى والمحدثين يأخذنا الحديث أيضا عن الدور الذي قام به كل من البيروني والطهطاوي وبينهما فترة زمنية قدرها ثمانية قرون تقريبا في إعطاء نموذج للدراسة الجادة لثقافة الغير، والهادفة إلى تقديم معالمها وأسسها في تقرير تعود منه الفائدة وإن اختلفت مقاصدها. ففي عصر البيروني كان الاتصال الثقافي والاحتكاك الحضاري بين العرب المسلمين، والمسلمين من غير العرب في الأقاليم التي تم فتحها مبعث حركة أخذ وعطاء في العديد من جوانب الحياة اليومية، وخصوصا فيما يتصل بشؤون إدارة وحكم الأقاليم الإسلامية. ومن المهم أن نذكر أنه في إطار هذا التفاعل الحضاري، الذي حدث إبان الفترة التالية لعصر الفتوحات الإسلامية، لم تسجل كتابات الرحالة صراعا بين الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى، إذ نعتقد أنه وضع الغلبة السياسية والحضارية للعرب الفاتحين لم يسمح بمثل هذا الصراع، إذ كان أمام الحكام المسلمين مجال الاختيار والقبول، أو الرفض والعزوف عما يمكن أن يتعارض مع معايير الإسلام ومعتقداته الأساسية. يصدق ذلك على فارس والهند والأقاليم الأخرى التي كان لها خصوصياتها الحضارية المتميزة. وعلى هذا الأساس، فبينما تركز اهتمام الرحالة المسلمين القدامى على كل ما هو عربي / إسلامي من ناحية وصف الأقاليم أو العادات والتقاليد، فإن ذلك لم يمنع مطلقا التعامل والتفاعل مع ما يجدونه مقبولا (إسلاميا) في الثقافات الأصلية للأقاليم المفتوحة والتقاليد المتوارثة بها، وفي نظم إدارة شؤون البلاد[22] حتى في المراسم والاحتفالات [23]. لقد لعب هذا النوع من الاتصال والتفاعل الحضاري دورا هاما في نهضة الحضارة العربية الإسلامية وازدهارها في القرون التي تلت عصر الفتوحات خاصة.

يختلف الأمر هنا بالنسبة للرحالة المحدثين، وفي إشارتنا لبعثة الطهطاوي، التي بدأت عهدا مستمرا حتى وقتنا هذا من التوافد المستمر للمسلمين إلى الغرب للدراسة والتحصيل [24]، فقد حصر هذا الاتصال

الحضاري على «الغرب» فقط، وأهمل من الوعي العربي الإسلامي أي انفتاح أو تفاعل جاد مع الحضارات الأخرى. قد يكون لذلك أسباب متعددة، ولاشك، إلا أنه في إطار فرضيتها المطروحة هنا فإن الوضع الحضاري السياسي ربما يعد المسؤول الأول عن ذلك. فالغرب هنا يمثل «الأخر»أو «الغير» القوي، المتقدم، والغازي لبلاد الشرق، وربما يتحتم الأمر حتى يتم إلحاق الهزيمة به، أو مناهضته ومقاومته على الأقل، أن تستمد منه المعرفة والوسيلة-أي عن طريق «التوحد بالمعتدى»-إن جاز لنا استخدام هذه المقولة التحليلية الشائعة في كتابات المحللين النفسيين. وهكذا انحصر الاتصال الحضاري في طريق واحد، وهو طريق الغرب. وسواء تعددت النماذج الفكرية فيما ورد بكتابات الرحالة أو غيرهم من الأدباء، والساسة، والمفكرين عامة من قصور لحدود هذا الاتصال أو طبيعة التفاعل معه، فإنه من الملاحظ-منذ عصر الطهطاوي وحتى اليوم-«أن لا حضور للعالم غير الغرب في الذهن العربي إلا بصورة هامشية» [25].

ان صورة هذا الغرب الذي ظل منذ حقبة الطهطاوي مزارا ومقصدا للدارسين المسلمين، والأدباء، والرحالة الطوافين على حد سواء، قد شهدت تباينا في وجهات النظر. فهناك من انبهر بمنجزات الغرب انبهارا شديدا إلى حد الدعوة إلى (التغريب)-أي الأخذ بمظاهر حياة المجتمع الغربي ونقل أفكاره ووسائله التقنية-إذا أراد المسلمون إصلاح تخلفهم واللحاق بركب الحضارة العصرية.

إلا أنه في مقابل هذه الدعوة إلى التجديد والأخذ بالحديث كان هناك (أنصار التراث الذين يرفضون كل فبهر دخيل، ويتخذون من عراقة الماضي درعا يحميهم من كل إغراءات الحداثة والعصرية.) [26] و هكذا كان الوضع المألوف، والاتجاه السائد في الفكر الإسلامي العربي منذ بداية الاتصال بالغرب في أوائل القرن التاسع عشر، إلا أن البعض حاول أن يتخذ موقفا وسطا بين هذا التضاد الفكري في محاولة توفيقية بين (أنصار التراث) وأصحاب الدعوة (إلى التجديد الدائم والتغير المستمر)، على حد تعبير أستاذ الفلسفة الكاتب فؤاد زكريا[27]. و لقد قامت الباحثة نازك سابايارد بتحليل لتلك الاتجاهات كما برزت في مادة الرحلات التي دونها العديد من الرحالة المسلمين منذ رحلة الطهطاوي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية،

ويمكن للقارئ الرجوع إلى هذا المصدر للوقوف على تفاصيل الدراسة.

ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ودخول العالم العربي الإسلامي مرحلة الكفاح للحصول على استقلاله من الاستعمار الغربي، وتبني المسار الاقتصادي والاجتماعي الملائم له، تبدلت النظرة إلى الغرب باعتباره معقل النظام الرأسمالي، وذلك في إطار تبني الاتجاه الاشتراكي. وهكذا بدم المبعوثون إلى الغرب يتوجهون غالبا في بعثات تعليمية، أو رحلات دراسية ينظرون خلالها إلى الثقافة الغربية ويصفونها من زاوية أيديولوجية. ولقد تركز الاهتمام خصوصا منذ الخمسينات في أمريكا التي كانت قد انتزعت من أوروبا الزعامة السياسية والتفوق الاقتصادي والتقدم التكنولوجي. ولقد وجدنا نموذجا واضحا للنظرة الأيديولوجية مثلا في كتاب عبد الوهاب المسيري بعنوان (الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة). وتتابع السنوات في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويتعثر تطبيق الحل الاشتراكي كبديل للنظام الرأسمالي الغربي، وتتدهور الأحوال، ولو بدرجات متفاوته بين بلدان العالم العربي الإسلامي، ليس في المجال الاقتصادي فحسب، بل في القضايا السياسية والمسائل الحضارية أيضا، وخصوصا فيما يتصل بالقضية الفلسطينية، والتخلف التكنولوجي، والإعتمادية الكلية في الغذاء والفكر على ذلك الغرب (المكروه ظاهريا)، سواء تم ذلك عن طريق الشراء المباشر إذا تيسر المال، أو عن طريق ا لقروض والاستدانة في حالة قصوره.

ومع بروز الاتجاه التراثي لو إحيائه من جديد في العقدين الماضيين، جنبا إلى جنب مع ما يشار إليه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (بالصحوة الإسلامية)، أو الحل الإسلامي لمشاكل الأمة العربية الإسلامية ظهر في الأفق-ومن قبل المثقفين العرب والمسلمين الذين درسوا في الغرب وربما سكنوا إليه ردحا طويلا من الزمن [28]-اتجاه نقدي صارخ للثقافة الغربية جملة وتفصيلا، مصحوبا بالدعوة إلى نبذه والابتعاد عنه بغية النجاة من شره، وبالعمل أيضا على مناهضته بكل الوسائل حتى لا يتمكن من النيل من الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بالقضاء على أساسياتها واحتوائها فكريا وتقنيا. لو إزاء هذه المظاهر يتساءل فؤاد زكريا: هل نحن هنا إزاء حالة صارخة من حالات التناقض الذاتي، أم أن الغرب فبي الواقع

هو الذي ينتقد على هؤلاء[29]؟.

ونظرا لأنه يحلو للبعض أحيانا أن يقدم هذا الاتجاه الرافض والمناهض للحضارة الغربية المعاصرة كأنه جزء من الحل الإسلامي لمشاكل العالم العربي الإسلامي، فإن الأمر يستوجب الإيضاح حيث إن (رفض الآخر) أو (الغير) تمتد جذوره-في حقيقة الأمر-إلى العقلية البدوية التقليدية التي يرى فيها البدوي أنه (الموجود الأوحد) [30]، تلك خاصية عمل الإسلام على تعديلها وتغييرها للانفتاح على (الغير) والحوار معه. (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فتعرف الواحد على الآخر، والاتصال به، هو في حقيقة الأمر دعوة إسلامية لها مضمونها الحضاري وهدفها الإنساني خصوصا أن الإسلام دين الإنسانية جمعاء. وحسبنا أن نذكر في هذا المقام أن الإسلام قد رأى أن يتوخى المسلم العدل حتى في وصف الغير ولو كان خصما له. فالنظرة الإسلامية العادلة (العقلانية في رأينا أيضا) تلزم المسلم الإشارة إلى فضائل خصمه وحسنات عدوه هو يدرسه ويتحدث عنه أو وهو يقومه ويقيمه.

إضافة لذلك، فإن دعوة الإسلام للسفر والرحلة ابتغاء الكسب أو العلم لأمر يتضمن، ولاشك، تشجيعا للاتصال بالغير ودعوة للانفتاح على حضارته، وذلك في حدود التعاليم الإسلامية وقيمها بطبيعة الحال. وهذا ما حدث فعلا بعد الفتوحات الإسلامية، وهذا أيضا ما ساعد على الانبعاث الحضاري وازدهاره في القرون التالية لعصر الفتوحات. وفي هذا الصدد نقرأ للباحث محمد عمارة قوله: إن (تلاقي الحضارات-وهو معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية-وتفاعلها عندما تتلاقى قدر لا سبيل إلى مغالبته أو تجبه، لكنه يتم دائما وأبدا وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام، تفتح له الأبواب والنوافذ، بل يطلبه العقلاء، ويجدون في السعي لتحصيله، وبين ما هو خصوصية حضارية، يدققون-بحذر-قبل استلهامه وتمثله، ويعرضونه على معايير حضارتهم لفرز ما يقبل منه ويتمثل. من ذلك الذي يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الإعتقادية، وأصولهم التي تكون ما يشبه (البصمة) للشخصية الحضارية والقومية التي هي مناط التمييز رغم التطور والتفاعل اللذين تمارسهما هذه الشخصية مع الآخرين.) [31]

وعلى أي حال نود أن نوضح في نهاية هذا الجزء أن الرحالة المسلمين الذين ذهبوا إلى أوروبا إبان القرن التاسع عشر قد استحوذ على انتباههم العلوم والمخترعات التي كتبوا عنها بإعجاب شديد، كما عبروا عن رغبتهم في نقلها لوطنهم العربي الإسلامي. فعن الفرنسيين وعلومهم يكتب الطهطاوي قائلا: (ولهم فيها أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا). ونقرأ أيضا للرحالة التونسي محمد السنوسي، إعجابه بالتيار الكهربائي وقد بسط فيه القول، ونوه بفوائده التي قامت في عصره مقام نجار النار في كثير من الصناعات الجديدة، ومقام النور الشمسي، بل زادت على ذلك بما يتولد بتجدد العصور وتسابق العلماء إلى استخراج سر ما أودع الله في هذا العنصر العجيب. وبصدد العالم الغربي فلقد أوضحت سابايارد كذلك كيف أن بعض الرحالة مثل كرد علي، وأرسلان، وطه حسين قد أكدوا أن الأخذ به لا يهدد الإسلام على الإطلاق. وفي هذا الشأن كتب طه حسين يقول: (إن الحقيقة الدينية مفصولة تمام الانفصال عن الحقيقة العلمية، ولا دخل للواحدة في الأخرى، ولذلك استحال أن يهدد العلم الدين. (فالدين يغزو القلوب والشعور)، أما الحضارة التي بين طه حسين أنها قائمة على انتصار الثقافة والعلم (فتنتجها العقول). ولقد استشهد طه حسين بتاريخ الإسلام ليبرهن على صحة ما ذهب إليه: (فكما أخذ الأجداد المسلمون بأسباب حضارة الفرس والروم من غير أن يغير ذلك بدينهم، هكذا أيضا لا يكون على حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوى بأسباب الحضارة ا لأوروبية).[32]

ومن المسائل الأخرى التي استحوذت على اهتمام الرحالة المسلمين المحدثين لبان القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية هو عقد المقارنات بين العالم العربي الإسلامي، والعالم الغربي المسيحي. ولقد حظيت المسائل الفقهية الأخلاقية والقيم بالقدر الكبير من المقارنة. فمن باب الأمور الفقهية نذكر مثلا مسألة طعام أهل الكتاب وطعام الإفرنج وذكاتهم. وقد كان المشير الأول أحمد باشا باي أمير تونس قد أرسل قبل سفره إلى فرنسا عام 1846 بالسؤال عن ذلك إلى شيخ الإسلام؛ فأجابه بأن طعامهم حل بشرط التسمية، وإن لم يذكر اسم الله عند الذبح فحرام [33].

أما الأمور الأخلاقية والقيم فهي متعددة الجوانب منها ما يتصل بالفنون

كالرقص والغناء والموسيقى، ومنها ما يدور حول العلاقات بين الذكور والإناث، وما قد يبدو من إباحية في مسلكهم أو مظهرهم، أما عن القيم فيغلب عليها الماديات، وتخلو من الروحانيات التي يزخر بها التراث العربي ا لإسلامي.

4- وصف الأوروبيين في كتابات الرحالة المسلمين:

نقدم فيما يلي-وعلى سبيل المثال لا الحصر-بعض المقتطفات من وصف كل من أبي طالب خان وأحمد الشدياق للأوروبيين في القرن التاسع عشر، وبالرغم من شهرة وصف الطهطاوي لباريس إلا أن تقرير رحلته قد سمع عنه، أو قرأه كثير من القراء العرب. لهذا رأينا اختيار عملين آخرين لم يشتهرا بمثل قدر رحلة الطهطاوي رغم أهميتهما الإثنوجرافية.

أ-معيشة الأيرلنديين في نظر أبي طالب خان:

(إني لم أتكلم بعد على طريقة المعيشة عند الايرلنديين، فكل منهم يتصبح في العادة بداره ولكنهم يجتمعون في الغداء، وهذه الأكلة تكون على ثلاث خدمات، فبعد التغدي يواصل الرجال شرب النبيذ ساعة أو ساعتين، ثم يلتحقون بالنساء لشرب الشاي أو القهوة. وفي المساء يجلسون إلى المائدة لتناول ما يسمونه (سوبر) أي العشاء وهذه كانت أكلتي المفضلة، لأنهم لا يحتفلون لها كاحتفالهم للغداء، فالخدم ينصرفون والضيوف يخدمون أنفسهم).[34]

(إن لأهل هذه البلاد طريقة حميدة جدا في كيفية الزيارة الطقوسية، فإن الإنسان يكتفي بأن يذهب إلى باب الدار لمن يريد زيارته فيطرق الباب ويقدم اسمه إلى الخدم في قطعة مربعة من الورق المقوى تسمى (بطاقة الزيارة)، فإن كان يريد أن يرى سيد الدار في داره دخل وقضى نصف ساعة معه، وهذه العادة فيها ما يدهش الرجل الهندي، ولهم عادة أخرى في أوروبة أستحبها كثيرا وهي التخلص من حضور الخدم عند استطاعته، والأمر في الهند بالضد فإنهم لا يخرجون من مثواهم في الدار، ولكنهم هنا ينصرفون حالما ينتهي التغدي، ولا يظهرون إلا بعد أن يدق جرسهم. وأستحسن كذلك عادة الأوروبيين في أنهم لا يقطعون على أحد كلامه

حينما يكونون جماعة، ولا يتكلمون إلا بصوت لين ومعتدل، وذات مساء حينما كنت أحادث سيدة الدار دخل خادم البهو وفي يديه صحن من الفخار الصيني الفائق فعثرت رجله لسوء حظه بالبساط فسقط وانكسر الصحن ألف كسرة، ولكن السيدة لم تظهر أنها لحظت هذا الحادث وواصلت محادثتها إياي بأبرد دم، وأعدم ندم.

ويطيب لي أن أنصف الأيرلنديين جدا لأني قبل أن أبر في أرضهم كنت احتقبت عليهم أحكاما سيئة بمساعي أحاديث ناس من المسافرين، فقد وصفوهم بالغلظة والخشونة والرداء والوحشية). [35]

ب- أخلاق الفرنسيين لأبي طالب خان:

(الفرنسيون، في الأغلب، ولا سيما الباريسيين منهم على غاية من أدب النفس، فهم لا يستعملون البتة كلمة (نعم) ولا كلمة (لا)، بل يستعينون على تأدية ذلك بالتعريض، وهم لا يملون من دلالتك على طريقتك ولا من إيضاح أمر لك ولا يتعبون، ويعدون هذه المجاملة علامة التهذيب الحسن. إنك تستطيع أن تزور فرنسيا في أي وقت تشاء، وتحكي له مرتين متواليتين حكاية واحدة بعينها فيصغي إليك من غيرأ ن يظهر لك أي أمارة للسآمة، فما أكثر فواق الفرنسيين في هذا الأمر على الإنكليز العابسين المكتئبين!). [36]

(ويظهر السرور على وجوه الفرنسيين دائما، فإذا تغدوا خرجوا يتنزهون حتى منتصف الليل في الحدائق، وفي المواضع العامة الأخرى، ولهم أن يدخلوا في أكثر هذه المواضع التي يجتزئ أصحابها بربح يستربحونه من مقاهيهم أو ثلجهم أو غير ذلك، أما الأوبرا ودور المشاهدة الأخرى فأجرة الدخول فيها أقل منها في لندن بأربع مرات).

(والرجال الفرنسيون فيما أرى أجمل من الرجال الإنكليز، وعليهم ملابس أحسن تفصيلا وتكميلا، ولونها ألطف من لون ملابس أولئك. والفرنسيات طويلات وأكثر بدانة من الإنكليزيات، على أنه لا يمكن الموازنة بينهن في الجمال، فالإنكليزيات أجمل منهن، فليس للفرنسيات ساذجية الإنكليزيات ولا تواضعهن ولا مشيتهن الملحية، وقد صدمتني كسوة رؤوسهن، إنها تشبه على التحقيق كسوة الرقاصات الهنديات، إنها جديل منحدر إلى خدودهن مع إهمال متكلف. وقد جرت عادتهن أن يتغشين بالأحمر والأبيض والأزرق،

وهن نشيطات وبارعات في الكلام جدا، وجلابيبهن غاية في القصر، وتظهرهن كأنهن جدب، وهن مفتوحات الجيوب بحيث يرى الرائي نصف نحورهن.) [37]

جـ- عن عادات أهل مالطة لأحمد الشدياق [28].

(عادة جهل مالطة المتشيعن في اللباس كعادة الإفرنج إلا أن نساءهم يلبسن وشاحا من الحرير الأسود وعلى رؤوسهن غطاء منه أيضا من دون برنيطة، وأقبح شيء في الصيف هذه الثياب السود. وقد يحاكي بعضهن نساء الإنكليز في الزي، ولكن متى ذهبن إلى الكنيسة بزيهن الأصلي توهم أن اللون الأسود أليق بالكنيسة، وأولى بالقنوت. وهو كوهم الجهلة من نصارى الشام أن من يلبس سراويل فوق ثيابه لا يليق به أن يتقدم إلى محراب الكنيسة. أما أهل القرى فإن الرجال منهم يثقبون آذانهم ويتقرطون بأقراط من الذهب، ويرخون سوالف مجعدة من أفوادهم إلى طلاهم، وهاتان صفتان من صفات الإناث. ويلبسون طرابيش مختلفة الألوان مسدلة على أكتافهم وهي شبيهة بالأجربة، ويمشون حفاة ويتحزمون بأحزمة. ومنهم من يتختم بعدة خواتم من ذهب، ويجعل أزرار صدريته منه أو من الفضة، ويحمل سترته على كتفه ويمشي حافيا مشية المفراح البطروان الجرار منهم أو الخمار ونحوهما ليخرج في الأعياد وفي أصابعه عشرة خواتم من الذهب ومثلها في سلسلة، وفي صدريته أزرار كثيرة من الذهب أو الفضة، أما النساء فإن من كان لها حذاء لا تلبسه إلا إذا جاءت المدينة وهي معجبة به حتى إذا خرجت منها تأبطته. وجميع الأعيان في مالطة يخرجون في الصيف من دون أردية تستر أدبارهم خلافا لعادة الإفرنج في أوروبا.)

(وللنساء زهو وعجب إذا مشين أكثر من زهو الرجال فترى المرأة تخطو كالعروس المزفوفة إلى بعلها وهي ممسكة بطرف الوشاح باليد اليسرى وبطرف غطاء رأسها باليمنى فتكون على هذه الحالة أشغل من ذات النحيين، فتأوين إلى بيوتهن لبسن أخلق ما عندهن من الثياب وسواء في ذلك الفقراء والأغنياء والرجال والنساء. وهذا هو أحد الأسباب التي حببت إلى المالطيين تجنب المعاشرة والمخالطة. وربما عدت المرأة التي تبقى في منزلها بلباس

حسن من المتبرجات، وإذا زرت أحدهم فلا يستحي أن يقول مهلا فإن زوجتي تبدل ثيابها لتحضر بين يديك. ومعهن من تبقى في بيتها بغير حذاء، ثم إذا خرجت في يوم الأحد لبست جوارب من حرير و كفوفا منه، وتبرجت غاية ما يمكن. فإن المالطيين يتفخلون في الأعياد كل التفخل بخلاف الإنكليز هنا فإنهم يبقون على حالة واحدة.

وفي الجملة هم هؤلاء الناس كله مصروف في التفاخر بالرياش وهو شأن حديث النعمة. ومتى كانت إحدى نساء مالطة حاملا مشت الخيلاء ورفعت بطنها ليراها كل من مر بها، ومتى أبصرت ذا شوهة رسمت شكل الصليب على بطنها تعوذا من سريان الشوهة إلى الجنين، وإذا شمت في الطريق رائحة طبيخ وتوحمت عليه بعثت تستهدي منه. أما حلى النساء فالذهب غالبا للأغنياء، والفضة للفقراء، الا أنه قل أن ترى امرأة من دون حلى من ذهب.

وفي الجملة فليس لنساء مالطة ولا نساء الإفرنج كثير من الحلي كما نساء مصر والشام، وإنما إعجابهن مقصور على نظافة الثياب واتخاذها بحسب الزي. وكما أن لباس رجال الإفرنج لا يخلو من إخلال بالحياء، كذلك كان لباس نسائهم أدعى إلى الحشمة والتصاون من لباس نسائنا. فأما تغيير الزي عندهم فإنه نافع لأصحاب التجارة ومضر بعامة الناس، فإنه يقضي بمصاريف حديثة ضرورية. ومنشأ هذا التغيير يكون في باريس فتطبع صورته على أوراق وترسل إلى جميع البلاد وهذا دأب الناس من أنهم إذا رغبوا عن رذيلة أقبلوا على غيرها. فإن الإفرنج لما رغبوا عن المزركش والمرقش من الثياب وعدوها من دأب الصبيان أولعوا بتغيير الشكل هذا. ولما كان لباس الإفرنج في الشتاء لا يتعدى اللون الأسود من الجوخ وغيره، وفي الصيف لا يتعدى الثياب البيض لم يكن لأسواقهم ومواسمهم بهجة، وليس ما تسر رؤيته إلا ملابس العسكر، وبعض النساء. ولاشك أن حب الألوان الزاهية طبيعي لأنا نراه في الأولاد وهم يقولون: إن الميل إليه من طبع الهمج، وإنما ميلهم إلى الألوان مقصور على فرش ديارهم وأثاثها. والحق يقال: إن ملابس الإفرنج أوفق للعمل وأدعى إلى قلة المصروف فإنها ما عدا كونها مزنقة وهو أصل في الاقتصاد فهي عارية عن كلفة الرقم والوشي وربما كانت أدعى إلى النظافة أيضا).

5- وصف باريس في مطلع القرن العشرين:

حظيت باريس، التي أضحت قبلة الرحالة والدارسين منذ عهد الطهطاوي وحتى الحرب العالمية الثانية بالوصف المشفع بالإعجاب والاستحسان والتفضيل على العواصم الأوروبية الأخرى. ولقد قرأنا أن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي قام برحلة إلى فرنسا عام 1924 - وكان أحد الذين رأوا التوفيق بين حضارتي الشرق والغرب-ذكر أن عالما كبيرا كان:

(قد غاب عن باريس زمنا طويلا في مصر. فلما عاد إلى مملكة المدائن لم يتمالك أن ارتمى على أرضها، وجعل يعفر وجه في تراب الحرية، وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار...) ثم يتبع ذلك بقوله:

(لست من هذا النوع من الغرام. بيد أني أحب باريس حبا جما... ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدنيات البائدة، وما تمخض عنه ذوق البشر وعلمهم من آيات الفن والعلم والجمال. باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء.

فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد ولهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب، وحرية في دائرة النظام لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود. باريس عاصمة الدنيا، ولوان للآخرة عاصمة لكانت باريس). ثم يصف حديقة ليكسمبور، ويقف وقفة عند بركتها المشهورة (ذات النافورة) ويقول: (ختمت زيارة الحي اللاتيني بحديقة ليكسمبور، وهي روضة ذلك الحي فيها جلالة وعليها طالعه.. . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة في أمواهها، ومن حولها دكك مفرقة لمن ليسوا أطفالا. لمحت في بعض النواحي فتاة بيدها خطاب تقرؤه، فيشرق وجهها بالسرور وتبتسم وتلقاءها فتاة تكتب في صحيفة، وتتلوما تكتبه فتنحدر عبراتها. وكم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم! ليس ماء ذلك الذي يجري في بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء !) [39].

ننتقل إلى وصف آخر لباريس يكتبه لنا الرحالة الأديب زكي مبارك، كما

جاء في رسالة له كان قد أرسلها في 1929/7/14 لأحد أصدقائه بالقاهرة يقول فيها:

(لقد ألقيت في الشتاء الماضي محاضرة في نادي الموظفين عن تأثير المرأة في المجتمع الفرنسي، فلما نشرت خلاصتها في بعض الصحف لقيني أحد الذين طالت إقامتهم في باريس وأفهمني بلطف أنني لم أعرف باريس. ولا أزال حتى الآن أجد من يلومني على حسن الظن أسديه إلى باريس. ألا فلتعلم يا صديقي أن الذي أحدثك به عن هذه المدينة هو الحق في أعماق الحياة الفرنسية، وأنه لم يصل أحد إلى مثل ما وصلت إليه من الألفة الصافية والصلات العميقة مع الذين عرفتهم وصادقتهم وعاشرتهم من الفرنسيين في باريس وغير باريس. فالمرأة الفرنسية الصميمة الأصيلة يغلب عليها النبل والطهر والعفاف، وإن نبرة واحدة من صوتها الرنان لتبدل الأرض غير الأرض والسماوات، وإنها لتذل من تذل، وتعز من تعز، وهي في مكانها كالطود الراسخ لا تغلب ولا تنال. ولو كانت المرأة الفرنسية هينة إلى هذا الحد الذي يتوهمه الأفاقون الذين ترميهم المقادير تحت أقدام المومسات في باريس لما أنجبت فرنسا شاعرا ولا كاتبا، ولظل فقراء العواطف موتى الإحساس. والذين تراهم يتحدثون عن باريس ذلك الحديث الوقح المجرم المألوف هم قوم لا يزيدون في أخلاقهم ولا معارفهم عن شواذ الفلاحين في مصر حين يجيئون القاهرة عمدا ليطفئوا حرارتهم الحيوانية في بعض البؤر الموبؤة، ثم يعودون إلى أهليهم فيعطونهم من القاهرة صورة تجرح الطبع والذوق، وتبغض الرجل المهذب في مظاهر المدينة وآثار النهوض.

في باريس اليوم نحو خمسة ملايين من السكان، أفيعيش هؤلاء الناس جميعا بفضل الرذيلة؟ هذا محال. فلم يبق إلا أن نقف عند حدود العقل والمنطق فنتصور أن مثل هذه المدينة-وفيها نحو مليون من الأجانب-لا تخلو من أماكن تسود فيها الرذيلة ويغلب الشيطان. ولكن هل خطر ببال أحد من الذين هاجموا باريس أن يحدثونا عما فيها من المعاهد والمدارس والكليات والمتاحف والمعامل والملاجئ والمستشفيات؟ وهل خطر ببال أحد منهم أن يذكر أن الرجل قد يعيش في باريس بضع سنوات ثم لا تقع عينه على منزل يبنى أو منزل يهدم، حتى لأتصور أنا أن الله خلق هذه المدينة مرة واحدة يوم خلق الأرض والسماء؟! وهل فكر أحد من الذين رأوا باريس أن يلاحظ أن

سكة حديد المترو التي تسير تحت الأرض ومن فوقها المنازل والقصور والحدائق، ومن فوقها أيضا نهر السين بفروعه التي تزخر بالموج والسفين، أقول هل لاحظ أحد من هؤلاء أن هذه الخطوط الحديدية فاقت وهي حقيقة كل ما كان يتصوره الناس عن أعمال الجن وهي خيال؟ وهل اتجه فكر أحد من الذين يجرحون باريس إلى أن رواد المكاتب وحدها ممن يسايرون الحركة العلمية في أرجاء العالم يزيدون أضعافا مضاعفة على رواد الملاهي والملاعب والمغارب، في حين أن نعيم الحواس له عند أهل باريس قيمته، وأن اللهو عندهم قد يقترف وله سحره وله معناه، وله فضله في تلوين الحياة الإنسانية بلون البشر والفتون إذ كانوا قوما جدهم جد وهزلهم جد؟

صديقي!

هذا باريس! ولا أقول: هذه باريس!

فإن كانت عندك ذخيرة من المال فتعال أعلمك كيف يضع الرجل درهمه في سبيل المجد والشرف، وكيف يستطيع أن يستقي ماء الحياة من منبع الحياة، فهنا معاهد العلوم والفنون والآداب. وإن كنت تريد أن تضيع مالك في الفولى بيرجير، والمولان روج فإني أوصيك بتقويم عزمك وتهذيب نفسك لتبقى لك نعمة المال والشباب والعرض المصون.

أيها الناس!

لكم باريس، ولي باريس، والسلام[40].

الهوامش

(1) المسعودي، مروج الذهب، ص 34.
(2) عن هذه الحقبة يذكر زكي حسن أن (الجزء الأكبر من العالم المعروف في فجر الإسلام كانت تزدهر فيه مدنية الإسلام، وتدير دفته حكومة إسلامية. ثم فقدت الإمبراطورية الإسلامية وحدتها السياسية منذ منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ولكن روابط الدين واللغة والثقافة ظلت تجمع بين سكان الدول الإسلامية، فكانوا يشعرون بأنهم أبناء إمبراطورية إسلامية بعيدة الأطراف. وقد كانت تلك الروابط قوية في العصور الوسطى. ولم نكن القوميات الإقليمية قد عظم شأنها بعد. وكانت أنحاء هذا الملك الواسع الذي أسسه المسلمون تتطلب الدراسة والوصف، تمهيدا لتطبيق أحكام الشريعة، وتسهيلا لمهمة الولاة. فسافر القوم لدراسة البلاد وطرقها وحاصلاتها وخراجها وما إلى ذلك، مما لابد منه للتأليف في علم تقويم البلدان. وطبيعي أن تكون الرحلات والأسفار من أول السبل لطلب العلم في تلك العصور، فقد كانت الكتب نادرة، وكانت الدراسة العملية تقوم مقام ما نصنعه اليوم من تتبع المراجع والمؤلفات التي تزدحم بها خزانات الكتب الخاصة والعامة. وفضلا عن ذلك فقد تعددت مراكز الثقافة في ديار الإسلام، وكان رجال العلم ينتقلون في طلبه من إقليم إلى آخر، يدرسون عل مشاهير الأساتذة، ويلقون أعلام الفقهاء والمحدثين واللغويين، ثم الأطباء والفلاسفة والرياضيين.» (ص 6-7)
(3) استخدمنا لفظي «الرغائب» و «الغرائب» اقتباسا من عنوان كتاب للرحالة محمد كرد علي بعنوان «غرائب الغرب ورغائبه».
(4) رحلة ابن فضلان، ص 151.
ومما هو جدير بالذكر أن ملك البلغار كان قد طلب من الخليفة العباسي المقتدر بالله أن يرسل إليه من يفقهه في الدين الإسلامي ويبني له مسجدا، فكلف الخليفة ابن فضلان بهذه المهمة. وذلك عام 309هـ. ومع أن ابن فضلان لم يتحدث في رسالته عن تفاصيل مهمته ونتائجها إلا أنه ترك صورة واضحة للبلغار وحضارتهم وعاداتهم وتجاراتهم.
(5) انظر عرض فيليب حتى لكتاب الاعتبار لأسامة بن منفذ خصوصا فصل طبائع الإفرنج وأخلاقهم.
(6) وعن الصين، فقد وصفهم ابن بطوطة أيضا بأنهم «كفار يعبدون الأصنام ويحرقون موتاهم كما يفعل الهنود.».. «وكفار الصين يأكلون لحوم الخنزير والكلاب، ويبيعونها في أسواقهم.»
(7) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، حديث الليلة السادسة، ص 113-120.
(8) المقدسي، أحسن التقاسيم.
(9) ابن بطوطة، الرحلة.
(10) ذكر الباحث صلاح الدين المنجد، في دراسته عن نظرة الرحالة المغاربة إلى أهل المشرق، أن ابن جبير قد أفاد أشاد بكرم الدمشقيين نحو الرحالة المغاربة وهو-على حد قوله-«ضد ما اعتدنا في المغرب، إذ كان المشارقة ينسبون المغاربة للبخل والحمق»، (ص 34-35).
(11) حسين مؤنس، ابن بطوطة.

(12) أحمد رمضان، الرحلة والرحالة المسلمون، 319-320.

(13) الشيال، رفاعة الطهطاوي، ص 3-5.

(14) نذكر من بين الأعمال الأخرى التي وصفت لنا بعض جوانب ثقافة الغرب، والتي جاءت بعد وصف ابن فضلان بحوالي ثلاثة قرون، ما جاء في كتاب «الاعتبار» (في طبائع الإفرنج وأخلاقهم) للرحالة الفارس أسامة بن منفذ. لم يرحل أسامة إلى أوروا وانما اتصل بأهلها من الصليبيين الذين جاءوا إلى الشرق. وعنه يكتب فيليب حتى فيقول: من أمتع فصول الكتاب وأطلاها فصل حلل فيه أسامة الأثر الذي أثره في نفسه-وهو المسلم المحافظ-الإفرنج الصليبيون. فالإفرنج-في نظر أسامة-لهم شجاعتهم، ولكنهم حالون من الغيرة الجنسية، طبهم ساذج جاهل بالمقارنة بالطب العربي، و محاكاتهم غبية غريبة، «فمن هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أحفى أخلاقا من الذين قد تبلدوا وعاشر والمسلمين».

(15) نازك سابايارد، الرحالة العرب.

(16) هناك مؤلفات عديدة عالجت موضوع الصراع الحضاري بين الشرق والغرب في غير أدب الرحلة، إذ إن هذا الموضوع قد شغل العديد من أدلاء عصر النهضة العربية الحديثة. لذكر مثلا الدراسة التي قام بها هشام شرابي عن «المثقفون العرب والغرب»، وكتاب «البرت حوراني» «الفكر العربي في عصر النهضة».

(17) اهتم الأوروبيون اهتماما كبيرا برحلة أبي طالب خان (1752-1806)، وهو تركي الأصل، وعمل بالهند، ترجمت إلى الفرنسية، ومنها نقلها للعربية مصطفى جواد. كان أبو طالب نافذ الملاحظة، منعم النظر، مثقفا ثقافة شرقية عالية، ولقد وجد الأوروبيون في مادة رحلته ملاحظات وأوصافا قلما تطرق إليها رحالتهم. بدا رحلته عام 1799 من كلكتا قاصدا أوروبا فزار إنجلترا وفرنسا وتركيا وبلاد أخرى، ثم رجع إلى الهند عام 1803.

(18) نال تقرير رحلة الطهطاوي إن باريس اهتمام الباحثين العرب والأجانب على حد سواء. كان للطهطاوي دور كبير في حركة النهضة الحديثة في مصر، إذ إنه عاد بعد بعثته إلى فرنسا متحفزا لإصلاح المجتمع المصري بتعليم الشعب وتنوير العقول. وللحصول على معلومات عن الطهطاوي وتحليل لرحلته نوصي القارئ بالاطلاع على المقدمة التي حررها نخبة من الأساتذة المصريين لكتابه الذي نشرته وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، عام 1958.

(19) يقول الطهطاوي: إن أكثر الإفرنج علما هم الإنجليز يليهم الفرنسيون فالنمساويون. غير أن «باريس»، تمتاز عن «لندن» باعتدال الجو وقلة الغلاء، وبما تبيحه للأجانب من حرية الرأي والعبادة والتصرف. ولذلك استأثرت فرنسا بأغلبية الطلبة المبعوثين من مصر، ولم يقصد إنجلترا والنمسا سوى عدد قليل. وبصفة عامة فقد حظيت باريس بتفضيل وحب أغلبية الدارسين والرحالة المصريين.

(20) يعتبر تلخيص الإبريز في ترتيب أبوابه ونوعية موضوعاته فمشابها للعمل الإثنوجرافي عن ثقافة معينة وما يسمى «بالمونرجراف».

(21) الطهطاوي، تلخيص الإبريز،

(22) عندما فتحت فارس في عهد عمر بن الخطاب، وكذلك فتحت الأودية الزراعية للأنهار الكبرى في الدولة الإسلامية، النيل، وبردى، ودجلة والفرات، لم يتردد الخليفة الراشد في تبني النظام الفارسي في ضريبة الأرض الزراعية الذي كان يسمى «وضائع كسرى»، وظل سائدا ومعمولا به حتى عدل في ظل الدولة العباسية. وهنا تم استلهام تجربة حضارية، رجبرة قومية،

في طرائق تقدير الضريبة على الأراضي الزراعية. (نقلا عن مقال الانفتاح العربي لمحمد عمارة، ص 32).

(23) يجد القارئ لوصف ابن بطوطة للعديد من المراسم والاحتفالات إبان عهد سلطنة دلهي الإسلامية شواهد بيتة للتفاعل الحضاري بين المسلمين والهندوس.

(24) إلى جانب الرحالة الذين استهوتهم الرحلة في حد ذاتها، وقصدوا أوروبا تزايدت أعداد الوافدين إلى هذه القارة من البلاد العربية الإسلامية كطلاب علم وتحصيل. ومع أن الكثير منهم لم يقدم أعمالا تتعلق بالرحلة ذاتها إلا أن تأثير الرحلة وخبرة المعايشة مع ثقافة «الغير»، قد بلورت أفكاره و أخرجتها في أعمال أدبية أخرى.

(25) نور الدين، العقل والحضارة، ص 108.

(26) فؤاد زكريا، المراهقة الثقافية، ص 19.

(27) المرجع السابق، ص 19

(28) انظر مقال فؤاد زكريا وفيه إشارة عن هذه الفئة وتحليل لاتجاهها، ص 19-23.

(29) المرجع السابق، ص 20.

(30) نور الدين، العقل والحضارة، المبحث الثالث في نقد العقل البدوي، ص 119.

(31) محمد عمارة، الانفتاح العربي، ص 31-32.

(32) الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي (كان مقصد السنوسي الحج إلا أنه ذهب إلى الديار الحجازية بعد زيارته أوروبا، ولهذا سمى رحلته على أساس مقصدها وغايتها النهائية).

(33) سابايارد، الرحالون العرب، ص 416- 417.

(34) رحلة أبي طالب خان ؛ ص 101.

(35) المرجع السابق، ص 102.

(36) المرجع السابق، ص 226.

37- المرجع السابق، ص 268.

(38) أحمد الشدياق، الواسطة، ص 32-33.

(39) نقلا عن مقال عن الشيخ مصطفى عبد الرزاق، بقلم عثمان أمين.(انظر قائمة المراجع).

(40) زكي مبارك، ذكريات باريس، 133-136.

المراجع الرئيسة المشار إليها

١- ابن بطوطة (أبو عبد الله): رحلة ابن بطوطة (تقديم كرم البستاني)، دار بيروت للطباعة والنشر، 1960.

2- ابن جبير، أبو الحسين محمد: رحلة ابن جبير-دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1964.

3- أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة المطبعة البهية المصرية، 1946.

4- أبو طالب خان: رحلة أبي طالب خان إلى العراق وأوروبا سنة 1213هـ (1799م). ترجمها عن الفرنسية إلى العربية مصطفى جواد. مطبعة الإيمان، بغداد، 1969.

5- أحمد فارس الشدياق: الواسطة في معرفة أحوال مالطة. الطبعة الثانية، مطبعة الجوائب، تسطنطينية، 1299 هـ.

6- أحمد بن فضلان: رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة. (سنة 309هـ/921م). حققها سامي الدهان. مطبوعات المجمع العلمي بدمشق 1959م.

7- جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، دار المعارف بمصر، 1958.

8- خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، بيروت. الطبعة ا لثالثة، 1986.

9- رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز. إصدار وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1958.

16- زكي مبارك: ذكريات باريس، المطبعة الرحمانية: القاهرة، 1931.

12- صلاح الدين المنجد: المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى. دار الكتاب ا لجديد، 1963.

13- عبد السلام نور الدين: العقل والحضارة. دار التنور للطباعة والنشر، بيروت، 1987.

14- عبد الوهاب المسيري: الفردوس الأخضر (دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة). المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1979.

15- عثمان أمين: من آثار الشيخ مصطفى عبد الرازق. مجلة تراث الإنسانية، مجلد 3، العدد 11 , 1965 .

16- فؤاد زكريا: المراهقة الثقافية. مجلة العربي، الكويت، عدد فبراير، 1988.

17- فيلبب حتى: كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ، مطبعة جامعة نبرستون، الولايات المتحدة،

18- محمد السنوسي: الرحلة الحجازية (تحقيق على الشوقي)، الشركة التونسية للتوزيع، فبراير، 1988.

19- محمد عمارة: الانفتاح العربي على الحضارات الأخرى، مجلة العربي، الكويت، عدد فبرا ير 1988.

20- ناجي نجيب: الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق (رحلة رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا ورحلة إدوارد لين إلى مصر في مطلع القرن التاسع عشر، دار الكلمة، بيروت، الطبعة ا لثا نية 1983.

21- نازك سابايارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. مؤسسة نوفل، بيروت، 1979.

8 ملامح حضارية لرحلات المسلمين البحرية

١ - خلفية عامة:

يضم التراث العربي فيما يضم كتبا قيمة في فن الملاحة تثبت مقدرة العرب في هذا المضمار واتساع معارفهم الجغرافية، وقيامهم بدور فعال في التجارة العالمية. ويتبادر إلى الذهن توا اسمان لامعان هما اسما سليمان أحمد المصري [1]. وأحمد بن ماجد [2] الملقب «بأسد البحار». وعنهما يذكر إبراهيم خوري في تقديم كتابه «العلوم البحرية عند العرب» أنهما يمثلان، ولا شك، المدرسة البحرية الجنوبية (التي تتضمن المحيط الهندي، والسواحل الشرقية لأفريقيا ومنطقة الخليج) التي رفعت العلوم البحرية العربية إلى قمة الازدهار، وأصبحت دراسة كتبها ضرورة يشعر بها البحار، والعالم الجغرافي، ومؤرخ الحضارة على السواء [3]. و يجمع الجغرافيون والمؤرخون المسلمون وغيرهم على أن العرب من سكان سواحل شبه الجزيرة العربية ملاحون مهرة منذ القدم. ففي جنوب الجزيرة العربية قامت حضارات زاهرة في اليمن، وكان اعتمادها أساسا على النشاط التجاري في البحر

العربي والمحيط الهندي. هذا وقد اتصل اليمنيون أيضا بشعوب أفريقيا الشرقية وجزرها، وكانوا يتجرون مع أهلها. (ويعود الفضل إلى هؤلاء اليمنيين القدامى في معرفة الطرق البحرية وانتشار سفنهم، الأمر الذي جعل الشاعر الجاهلي عمرو ابن كلثوم يقول:

ملأنا البر حتى ضاق عنا

وظهر البحر نملوه سفنا[4]

لقد تناول كثير من المستشرقين والباحثين المسلمين موضع الملاحة البحرية عند العرب بالدراسة والتوثيق، وأكدوا سبق العرب على ملاحي الغرب في فن الملاحة والكشف البحري. ليس هذا فحسب، بل إن الرحلات البحرية العربية قد ربطت بين سواحل أفريقيا الشرقية ومناطق عديدة بآسيا. وهكذا زخرت قصص البحارة العرب قبل الإسلام وبعده بالمعلومات عن طبائع الشعوب والعادات والتقاليد في تلك البقاع البعيدة مثل الهند والصين، وذلك في الوقت الذي كانت أوروبا تجهل الكثير عن هذه الأماكن. وعن الرحلات البحرية التي وصلت الهند والصين نشير مثلا إلى رحلة التاجر سليمان السيرافي التي يعدها المؤرخ حسين فوزي من «أهم الآثار العربية عن الرحلات البحرية في المحيط الهندي وبحر الصين في القرن التاسع الميلادي. وربما كانت الأثر العربي الوحيد الذي يتحدث عن سواحل البحر الشرقي الكبير، والطريق الملاحي إليها على أساس الخبرة الشخصية مع التزام الموضوع وعدم الخروج عنه إلى أحاديث جانبية» [6].

لقد قدم السيرافي وصفا صادقا للطرق العجارية، ولبعض العادات والنظم الاجتماعية والاقتصادية، ولأهم المنتجات في الهند وسرنديب وجاوه والصين، مع قلة الخرافات والأساطير التي تكثر في أحاديث البحارة، بالإضافة إلى الأخبار الوافية عن علاقة المسلمين بالصين في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة (التاسع والعاشر بعد الميلاد). من ذلك أن مدينة خانفو، أكبر أسواق الصين حينئذ، كان فيها رجل و مسلم «يوليه صاحب الصين الحكم بين المسلمين الذين يقصدون إلى تلك الناحية. وإذا كان في العيد صلى بالمسلمين وخطب ودعا لسلطان المسلمين». والواقع أن المصادر الصينية تشهد بوجود هذا النوع من الامتيازات، وبأنه امتد إلى الجاليات الإسلامية الأخرى في سائر مدن الصين، فكان لكل منها قاضيها وشيوخها

ومساجدها وأسواقها، وإن كانت الحكومة الصينية احتفظت لنفسها بحق النظر في الجرائم التي قد يترتب عليها النفي أو الإعدام. والحق أن الاختصاصيين في الدراسات الصينية من المستشرقين ثبت عندهم صدق كثير مما جاء في حديث سليمان عن أحوال الصين الاجتماعية[7]. ومن الطريف أن سليمان السيرافي هو أول مؤلف غير صيني يشير إلى الشاي، وذلك حين يذكر أن ملك الصين يحتفظ لنفسه بالدخل الناتج من محاجر الملح، ومن نوع من العشب يشربه الصينيون في الماء الساخن، ويباع منه الشيء الكثير في جميع مدنهم ويسمونه «ساخ» وقال سليمان في وصف بعض جزائر المحيط الهندي: إن لأهلها ذهبا كثيرا «وأكلهم النارجيل وبه يتأدمون ويدهنون، وإذا أراد واحد منهم أن يتزوج لم يزوج إلا بقحف رأس رجل من أعدائهم. فإذا قتل اثنين زوج اثنتين، وكذلك ان قتل خمسين زوج خمسين امرأة بخمسين قحفا، وسبب ذلك أن أعداءهم كثير، فمن أقدم على القتل أكثر كانت رغبتهم فيه أوفر[8].

2- الملامح الحضارية لمرافئ المسلمين الملاحية:

أن إشارتنا للرحالة السيرافي تدعونا إلى الحديث، ولو بإيجاز، عن الجانب الحضاري لأحد مرافئ المملكة الإسلامية في عصر النهضة، ذلك هو ميناء سيراف الواقع على الجانب الفارسي من الخليج. فبينما كانت عدن تمثل المركز التجاري الكبير بين أفريقيا وبلاد العرب، علاوة على كونها نقطة ارتكاز للتجارة بين مصر وجنوب شرق آسيا، حتى أن المقدسي قد أطلق على ميناء عدن عبارة «دهليز الصين». كانت سيراف أكبر وأشهر مرافئ الخليج في العصر العباسي. واستنادا إلى ما جاء في روايات الرحالة الذين ركبوا البحار، وكتابات المؤرخين والجغرافيين الذين استمدوا بعض مادتهم من قصص التجار [9] ذكر المستشرق الألماني آدم ميتز بعض مظاهر الجانب الحضارى لسيراف وهي الميناء الرئيسي على الساحل الشرقي للخليج العربي، وكانت تمر بها صادرات فارس ووارداتها، وتقصدها المراكب من جميع البلاد، وأنها فرضة الصين خاصة، بل كانت بضائع اليمن المرسلة إلى الصين تحمل على المراكب بسيراف. ثم وصف ميتز سيراف على النحو التالي:

«وبلغت المكوس التي كانت تؤخذ من المراكب بها حوالي آخر القرن الثالث الهجري نحوا من مائتين وثلاثة وخمسين ألف دينار في كل عام. وكان أهل سيراف أغنى تجار فارس كلها، وخير شاهد على ذلك ما كان لهم من مساكن عالية ذات طبقات عديدة مبنية من خشب الساج غالي الثمن. ويحكي الأصطخري عن أحد أصحابه أنه أنفق في بناء داره ثلاثين ألف دينار، و كانت ملابس تجارها، مع هذا الغنى، بسيطة إلى درجة تبعث على العجب، ويقول الأصطخري: إن الإنسان ليجد فيهم من يملك الأربعة آلاف دينار، وتراه مع هذا لا يتميز في لباسه عن أجيره. وكان لأهل سيراف متاجر يملكونها في البصرة أيضا. وdقول ابن حوقل: إنه لقى رجلا منهم يملك ثلاثة آلاف ألف دينار، ويقول إنه لم يسمع أحدا من التجار ملك هذا المقدار ولا تصرف فيه، لأن ذلك كالخرافات، يستوحش من حكاها منها. وكان كثير من أهل سيراف يقضون حياتهم كلها في البحر، فمن ذلك ما رواه الأصطخرى من أن رجلا منهم ألف البحر، حتى ذكر أنه لم يخرج من السفينة نحوا من أربعين سنة، وكان إذا قارب البر أخرج صاحبه لقضاء حوائجه في كل مدينة، وكان إذا انكسرت السفينة التي هو فيها وتشعثت تحول عنها إلى أخرى.

وكان أشهر أصحاب السفن في ذلك العهد، وهو محمد بن بابشاد، من أهل سيراف. ويذكر أن ملك الهند أمر أن ترسم له صورة، لأنه كان أكبر أهل صنعته، وكانت عادة ملوك الهند أن يقتنوا صورا لأشهر الرجال في كل حرفة. وكان من أثر هذا المركز العظيم، الذي تمتعت به مدينة سيراف، أن اللغة الفارسية أصبحت أكبر لسان يتكلم به تجار المسلمين الذين يقصدون الهند وشرق آسيا، ولا تزال اللغة العربية إلى اليوم تشتمل على كثير من الاصطلاحات البحرية الفارسية مثل: «ناشدا» (نأخذه) وهو صاحب السفينة، و «ديدبان» وهو الحارس، و «ربان» (ربما كان أصلها رهبان) وهو قائد السفينة، أما الرجل الذي كانت مهمته تبليغ أوامر الربان إلى الملاحين بصوته فكثيرا ما كان يسمى المنادى وهو لفظ شائع عند الناطقين بالعربية. وكان كل ربان يحلف يمينا ألا يتهاون بسفينته، فيلقيها في الهلاك، ما دامت سليمة لم يحل بها القضاء المحتوم [15].

وبينما جاء وصف آدم ميتز لهذا الملمح الحضاري لسيراف استنادا إلى

ما سجله الجغرافيون والمؤرخون المسلمون (وفي مقدمتهم رحالة عصر النهضة الإسلامي) فقد أضافت نتائج عمليات التنقيب الأثرية الي بدأت عام 1966 واستمرت حتى عام 1973 مزيدا من المعلومات عن حضارة سيراف في ذلك العصر [11]. وهنا تبرز لنا أهمية الدراسات الأركيولوجية جنبا إلى جنب مع المادة الإثنوجرافية التي تحتويها كتابات الرحالة. فكلتاهما تكمل الأخرى وتثرى المعرفة بحضارة المجتمع العربي الإسلامي في عصوره الزمنية المتعاقبة. فلقد قدمت آثار سيراف التي نقب عنها الأركيولوجيون (أي علماء الآثار) الدليل المادي على المركز الحضاري المزدهر خصوصا في الفترة من عام 800 حتى 1050م [12]، كما ألقت، بصفة عامة، الكثير من الأضواء على الجوانب الحضارية للملاحة البحرية للمسلمين في عصر النهضة الإسلامي.

ولقد استدل الأثريون من حفرياتهم في سيراف ومن الأدوات والآثار المتبقية على أن سيراف امتدت مسافة أربعة كيلومترات تقريبا على ساحل الخليج، وأن بقايا الحصون والقلاع قد وجدت في أماكن متفرقة من الواجهة البحرية للمدينة. أهل الجهة البرية لسيراف فقد تركت بلا خط دفاع، إذ إن الهيئة الصحراوية الجدبة التي تحيط بالمدينة كانت بمثابة عائق طبيعي يحمي المدينة من الغزو من جهة البر. ولقد قدر الأثريون مساحة مدينة سيراف بحوالي 250 هكتارا وهى مساحة كبيرة بالنسبة للبيئة الصحراوية التي تقع فيها المدينة حيث تندر الأمطار ولا توجد أنهار جارية [13]. هذا وقد توصل الأثريون إلى وضع تصور لتخطيط سيراف في فترة ازدهارها، فأشاروا إلى أن منطقة غرب الميناء كانت أكثر مناطق المدنية تكدسا بالمباني وازدحاما بالسكان، وأنه كان هناك عدد محدود من الشوراع، وتكاد تنعدم الأماكن الفسيحة أو الميادين. وفي المنطقة الشرقية للمدينة بنى عمال الخدمات أكواخهم من سعف النخل، بينما سكن الأثرياء في الروابي المرتفعة المحيطة بالمدينة حيث دل اتساا المساكن ونوعية مواد بنائها على ذلك الموقع. وفي منطقة تقع ما بين شرق المدنية وغربها وجدت آثار مدافن سيراف، وبصفة عامة تضمنت المساكن التصميم نفسه في البناء والمواد، حيث يؤدى مدخل الدار إلى فناء صغير يحيط به بعض الغرف التي تختلف في عددها واتساعها بين مساكن الفقراء والأثرياء. وهناك من الدلائل، في رأى الأثريين، ما يشير إلى وجود عدد كبير من المساكن المكونة من طابقين أو ربما أكثر.

فقد ارتفعت بعض حوائط المساكن الذي كشف عنها النقيب الأثرى إلى ما يزيد على أربعة أمتار. هذا وقد شاع في بناء المساكن استخدام الطوب المصبوب والبياض الخارجي للواجهات [14].

وعلى مقربة من الشاطئ أقيم المسجد والسوق. ويعد امتداد السوق على الساحل مسافة قدرت بحوالي كيلو مترا انعكاسا ولا شك لعظم حركة النشاط التجاري والخدمات البحرية التي كانت تقدمها سيراف للمراكب. ولقد أوضحت الآثار المتخلفة أن تصميم السوق في ذلك الوقت لا يختلف كثيرا عما هو سائد الآن في الأسواق الشعبية (التقليدية) بمنطقة الخليج. فقد تكونت السوق من أقسام متعددة وفق التخصصات الحرفية المتنوعة، والخدمات المتباينة، ونوعية البضائع. وفي كل قسم اصطفت الحوانيت الصغيرة على جانبي طريق ضيق مسقوف. وتشير الآثار المكتشفة أيضا إلى وجود زاوية صغيرة للصلاة بالسوق وبجوارها حمام شعبي[15].

ولعل من الأمور التي أسهمت البحوث الأركيولوجية في توضيحها تفسير كيف استطاعت سيراف، الواقعة في بيئة جدبة، أن تكفل العيش لسكانها. فلقد كانت سيراف تماثل في كبرها مدينة شيراز عاصمة فارس، وبالرغم من فقر بيئتها الطبيعية إلا أن المجتمع ازدهر وكثر عدد المبان متعددة الطوابق فيها، وامتلأت أسواقها بمختلف البضائع من التوابل إلى العاج واللؤلؤ، الأمر الذي جعل كتاب العصور الوسطى يتساءلون بعجب عن ازدهارها الحضارة رغم بيئتها الجدبة. ولقد أوضحت الدراسات المساحية لطبيعة الأرض وخصائص التربة في مناطق مختلفة حول موقع المدينة، وعلى مسافات امتدت إلى ما يقرب من سبعة كيلو مترات، أن مساحات كبيرة قدرها الأثريون بحوالي 700 هكتار كان من الممكن زراعتها، وأن بعضا منها لا بد من أن يكون قد زرع وأمد السكان باحتياجاتهم الغذائية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فربما مكن ثراء سيراف استيراد لوازمها الغذائية من البلاد التي تعتمد الأراضي فيها على الري الدائم وعلى مدار السنة[16].

3- الرحلة البحرية وحضارة التجارة:

يذكر آدم ميتز أنه بينما كان الأمويون [17] لا ينظرون إلى التاجر بعين التقدير، إذ إنهم كانوا جيلا من المحاربين الفرسان وأمراء القطائع، فقد

أصبح لطبقة التجار في العصر العباسي شأنا كبيرا. فلما جاء القرن الرابع الهجري أصبح التاجر الغني هو ممثل الحضارة الإسلامية. ولما كان كل تاجر رجلا رحالة فإن المعرفة بأثمان البضائع وأسعارها وأنواع النقود التي يجل عددها عن الحصر كانت تمتزج بالخبرة الواسعة بطبائع البلدان وعادات الأقوام. (وكانت التجارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري مظهرا من مظاهر أبهة الإسلام، وصارت لها السيادة في بلادها، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب البحار والبلاد، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة العالمية». ولقد نشأ عن هذا التقدم الحضارى ازدهار الجاليات الإسلامية في كثير من الأطراف التي يغلب عليها غير المسلمين، فكان يرأسهم مسلم، ولا يقبلون حكم غير المسلمين فيهم، ولا يتولى حدودهم ولا يقيم عليهم شهادة إلا المسلمون، لو إن قلوا، وذلك مثل بلاد الخزر وغانا وصيمور (الهند). وكان بالصين أيضا جالية إسلامية [18].

وبالنسبة للصين وتاريخية الاتصال بها، وما ترتب على ذلك من حركة تجارية واتصال حضاري إلى حد تكوين جالية إسلامية بها، فقد ساعدت الاكتشافات الأثرية في سيراف تقدير الفترة الزمنية التي نشطت فيها الرحلات البحرية بين المسلمين والصين. وقد وجد الأثريون أن آثار المسجد الذي بنى في سيراف في بداية القرن الثالث الهجري قد تضمنت كميات كبيرة متنوعة من الخزف الصيني تفوق ما احتوته المباني القديمة التي بنيت قبل المسجد. وهذا يؤكد إذا ما ورد في كتابات الرحالة القدامى عن نشاط بحري وتجاري بين المسلمين والصينيين. فلقد ذكر جورج حوراني في دارسته عن الملاحة البحرية عند العرب أن أحد الرحالة العمانيين واسمه أبو أبايضة الصغير قد زار الصين في منتصف القرن الثالث الهجري، وأن تاجرا من البصرة قد مول رحلات تجارية مع الصين حوالي عام 775 ميلا دية [19].

إن ارتباط الرحلة البحرية بالتجارة والازدهار الحضاري المصاحب لها، نتيجة الاتصال بين الشعوب والاحتكاك الفكري والثقافي، أمر أوضحته كتابات الرحالة وأكدته بالدلائل المادية متمثلة في الآثار والمخلفات التي كشفت عنها عمليات التنقيب الأثرية في موقع سيراف القديم. ونظرا لأن حياة العرب الاجتماعية ومظاهر حضارتهم عبر العصور تشكلان بصفة

عامة منطلقا رئيسا لأساطيرهم فإن رحلات السندباد البحري الخيالية ارتبطت بحقبة معينة من حياة العرب، ومن الحضارة الإسلامية التي كان للبحر فيها دور هائل وللتجارة المنزلة الكبرى. ففي تحليله الشيق لقصص ألف ليلة وليلة أشار خليل أحمد خليل إلى أن التاجر كان نموذج الطبقة المسيطرة في العصور الإسلامية والعربية الوسطى. «فالتاجر يبدو كأنه ساحر عصره الوسيط لأن جميع العلائق الأسطورية العربية تنتظم حول نمط التجارة، فتسيطر الطوباولة التجارية على جو الحكايات وتخفي عن العيون حقيقة التجارة التي كانت مرتكزا ماديا للقمع الاجتماعي عموما وللاستلاب الجنسي خصوصا. وتتحرك المنظومة الأسطورية الخاصة (والكلام لا يزال لخليل أحمد خليل) بجدلية التجارة والجنس تحركا متباينا ما بين المسخ والتناسخ، العقاب والثواب، الخسارة والربح، إلا أن ميزان القوى يبدو راجحا في رحلات ألف وليلة لصالح التاجر دائما[20]».

ويستطرد خليل أحمد خليل القول فيشير إلى أن السندباد الفقير الذي كان يحمل تجارته على رأسه قد جعلت من رحلاته السبع نموذجا تجاريا شاملا جامعا لمعظم النماذج التي احتوتها قصص ألف ليلة وليلة عن التجار: التاجر الحكيم، التاجر الممسوخ، التاجر الولهان، التاجر العنصري، التاجر الدلال التاجر الكسلان، التاجر الفقيه جو الفيلسوف [21].

4- البحر في مادة الرحلات الواقعية والخيالية:

اختلط الواقع بالخيال، وتداخلت الأسطورة في الحقيقة في وصف الرحلات البحرية. فلقد كان من ركاب البحر المسلمين الذين جابوا عباب البحار التجار والرحالة الذين دونوا ما وقعت عليه أعينهم، وما تناقلته الألسن من وقائع وظاهرات وكائنات مستغربة. ولعل ما كتبه برزك بن شهريار الشهير بالناخذاة الرام هرمزى (المتوفى بعد عام 340هـ/ القرن العاشر الميلادي) في سفره المسمى «عجائب الهند بره وبحره وجزائره» يشكل أحد الاعمال الشهيرة التي ارتبط الواقع فيها بالخيال. ويبرز برزك أهوال البحر فيحكى عن واقع غرق مركب، فيبدأ وصفه بقوله: «ومن مصائب البحر المشهورة التي أثرت إلى يومنا هذا». وعن عجائب البحر وغرائبه يذكر نقله له أحد البحارة بأن في بحر الحبشة سمكا له وجه كوجه بني

آدم، وأجسامهم لها الأيدي والأرجل»[22].

ونقدم فيما يلي نموذجين أحدهما لرحلة واقعية والآخر لرحلة خيالية. نبدأ برحلة ابن جبير ثم ننتقل إلى رحلات السندباد ونستطلع رأيه في البحر حيث تعد رحلاته السبع بمثابة تاريخ أسطوري لكفاح الإنسان منذ ما قبل التاريخ حتى العصر الحاضر (الحاضر بالنسبة لألف ليلة وليلة ثم الحاضر بالنسبة لنا فيما بعد) وهى تسجيل فني للتطور الحضاري للإنسان العربي [23].

أ- نص ابن جبير[24].

«وفي ليلة الثلاثاء الثامن عشر لذي القعدة والخامس عشر من شهر مارس المذكور أيضا، في الربع الباقي منها فارقنا بر سردانية. وهو بر طويل جرينا بحذائه نحو المئتيى ميل. ومنتهى دور الجزيرة على ما ذكر لنا إلى أزيد من خمس مئة ميل. ويسر الله علينا في التخلص من بحرها لأنه أصعب في الطريق، والخروج منه يتعذر في أكثر الأحيان.

وفي ليلة الأربعاء بعدها من أولها عصفت علينا ريح هال لها البحر، وجاء معها مطر ترسله الرياح بقوة، كأنه شآبيب سهام، فعظم الخطب واشتد الكرب وجاءنا الموج من كل مكان أمثال الجبال السايرة فبقينا على تلك الحالة الليل كله، واليأس قد بلغ منا مبلغه. وارتجينا مع الصباح فرجة تخفف عنا بعض ما نزل بنا، فجاء النهار بما هو أشد هولا وأعظم كربا، وزاد البحر اهتياجا، وأزبدت الآفاق سوادا، واستشرت الريح عصوفا حتى لم يثبت معها شراع فلجئ إلى استعمال الشروع الصغار. فأخذت الريح أحدها ومزقته وكسرت الخشبة التي ترتبط الشرع فيها، وهى المعروفة عندهم بالقرية. فحينئذ تمكن اليأس من النفوس وارتفعت أيدي المسلمين بالدعاء إلى الله عز وجل. وأقمنا على تلك الحالة النهار كله. فلما جن الليل فترت الحال بعض فتور، وسرنا في هذه الحالة كلها بريح السواري[25] سيرا سريعا. وفي ذلك اليوم حاذينا بر جزيرة صقلة وبتنا تلك الليلة التي هي ليلة الخميس مترددين بين الرجاء واليأس. فلما أسفر الصبح نشر الله رحمته، وأقشعت السحاب وطاب الهواء وأضاءت الشمس، وأخذ في السكون البحر، فاستبشر الناس وعاد الأنس وذهب اليأس والحمد الله الذي أرانا

عظيم قدرته، وتلاقى بجميل رحمته ولطيف رأفته، حمدا يكون كفاء لمنته ونعمته. وفي هذا الصباح المذكور ظهر لنا بر صقلية وقد اجتزنا أكثره ولم يبق منه إلا الأقل، وأجمع من حضر من رؤساء البحر من الروم وممن شاهد الأسفار والأهوال في البحر من المسلمين، أنهم لم يعاينوا قط مثل هذا الهول سلف فيما من أعمارهم والخبر عن هذه الحالة يصغر في خبرها».

ب-من حديث السندباد[25].

«والبحر لغز أكثر استغلاقا يا سادة يا كرام من الغز الموت.. .

كيف.. ؟ اسمعوا إذا .. .

عندما يضمكم الموت في أحضانه، لا تعدو مجاهيله أن تكون أحد ثلاثة: فإما أن ينتهي بكم إلى الجنة أن كنتم متقين صالحين، تقيمون الصلاة، وتؤتون الزكاة، وتصومون رمضان، وتحجون البيت لمن... إلى آخر ما تعب المشايخ من إغرائكم بالاستمساد به، وإما أن ينتهي بكم إلى النار إن كنتم فاسقين تاركين الصلاة مانعين.. إلى آخر ما تعب المشايخ من تحذيركم منه، وإما أن ينتهي بكم إلى عدم أسود، أفضل ما فيه أن تعودوا كما كنتم ذرات من تراب، هذا إذا كنتم بقرا وخيلا وقردة وأفيالا وبغالا وحميرا... وحاشاكم يا سادة يا كرام أن تكونوا كذلك وإن كانت طريقتكم في التهام طعامي وشرابي تجعلكم تستحقون أن تكونوا كذلك... على أي حال.. شعاب مجاهيل الموت محدودة، لا يتحير المرء أمامها إلا تحيرا يسيرا، ينتهي به إلى الاستقرار في إحداها، أما البحر فمجاهيلة يا سادة يا كرام لا حصر لها ولا عد، فإذا أخذنا بين أحضانه فقدنا أي معنى للاستقرار وأي أمل في اليقين، فنحن لا نعرف-وقد ركبناه صافيا براقا كأرض هذه الردهة المرمرية- متى سينقلب وحشا عاتيا يلطمنا موجه الذي هو كالجبال، فيلقى بنا مرة ذات اليمين ومرة ذات الشمال، ثم يحملنا كالريشة إلى أعلى ذراه ليعود فيلقي بنا كالنفاية إلى أعمق أغواره. و إذا انقلب البحر إلى هذا الوحش، وأخذ يفعل بنا ما يفعل فنحن وقتها لا نعرف إن كنا سننجو من موت مقدور، أو سنفقد أملا ضئيلا في نجاة أشد ضالة. البحر... البحر المستغلق أشد الاستغلاق يا سادة يا كرام قد ينتهي بنا إلى جزيرة نعرفها ونسعى إليها، وقد ينتهي بنا إلى جزيرة لم نسمع عنها من قبل، ثم قد لا ينتهي بنا

إلى شيء على الإطلاق، وإنما هي صفحة الماء الممتدة تحت صفحة السماء حتى تأسن مياهنا، وينتن طعامنا، وتسود جلودنا، وتتآكل لحومنا، وتتفتت عظامنا.

البحر... البحر.... ماذا أحكي لكم عن البحر وماذا أدع يا سادة يا كرام... ؟... مهما حكيت ومهما وصفت فلن أصل بكم إلى عشر معشار ما رأيت... اسمعوا ... أفضل ما أفعل هو أن أنصحكم بأن تجربوا ركوب البحر مرة... وبدلا من أن أنفق هذه السهرة في وصفه لكم وصفا لن يثمر، خير لكم ولى أن أعود إلى سرد قصة رحلتي الثالثة».

5- حول الخشية من البحر:

رأينا في الجزء السابق ما ينم عن الخشية من البحر عند العرب في الرحلة الواقعية والخيالية على السواء. إن عبارة «أهوال البحر» لطالما ترددت في كتابات العديد من الرحالة والمؤرخين فنرى المسعودى يقول: «وقد ركبت عدة من البحار، كبحر الصين والروم والقلزم واليمن، وأصابني فيها من الأهوال مالا أحصيه كثرة، فلم أجد أهول من بحر الزنج» [26]. و لقد لا حظنا أن شعور الخوف من البحر وعدم الثقة به لا يقتصر على كتابات الرحالة المسلمين في الماضي، و إنما نجده أيضا في بعض الأعمال الأدبية المعاصرة، الأمر الذي يجعلنا نتساءل حول أمر الخشية من البحر عند العرب، وهل هي تشكل سمة ثقافية حضارية تقليدية؟

أ- رواية البحار مندى [27]:

جرت المحادثة التالية بين الشاب مندى الذي كان يبحث عن عمل ويسعى إلى نصيحة أو مساعدة من أحد معارفه الأكبر منه سنا واسمه الشاويش عبد ا لعزيز:

«على العموم لما توصل حتى تلقى ألف مين يدلك»

صمت مندى منكسا رأسه.. .

«مالك ياوله ؟ !»

«أصلي بندور على شغلانة،»

«الشغل على قفا مين يشيل. دول مش لاقيين حد في البلد»

«طب ماتدلنى على شغلانة يا شاويش»

«وأنت ايه اللي يقعدك هنا!»

«أصل....»

«يابني الغارات مثى مخليه الناس تعيش والبمب والطوريد ما لهمش عينين !»

«ما هو....»

«روح كفر الزيات لأبوك اقف معاه في الدكان خليه يدعى لك»

«أنى عاوز نطلع البحر!»

بدا الشاويش عبد العزيز في تلك اللحظة كأنه رأى شيئا مفزعا همس:

«بحر؟»

«أيوه»

«بحر أيه يا بني»

«أهوأني بقى عاوز ننزل الميه»

«دي المراكب اللي بتطلع ما بترجعش»

«الأعمار بيد الله»

«وليه يا بنى الناس ما....»

«تقدر تساعدني ؟ .....»

«أبوك يتقهر عليك»

«ربنا يجيب العواقب سليمة»

«يا بنى اهتدى بالله»

«وإذا حلفتك بالمرسى»

صمت عبد العزيز طويلا، وأشعل سيجارة نفث دخانها في وجه مندى. ثم زفر زفرة طويلة وهو يقول: تعال ورايا»

ب-رواية «حكاية بحار»، جرى هذا الحديث بين أم و أبنها [28]:

«فكرت لحظة. لاح عليها الهم. ترددت كأنها أدركت عبث مطلبها، كأنها تقرأ الغيب في صفحة المستقبل وقالت برجاء حار:

- لا تكن بحارا كوالدك..

- لماذا ؟

قلتها بدهشة طفل، باستغراب أكبر من عمري، فالبحر كان ملعبنا، كان جارنا ورفيقنا، كان جزءا من حياتنا. وكثيرا ما تصورت نفسي كبيرا، أرتدي ملابس البحر كوالدي، ومثله أسافر، وأغدو قويا، شجاعا، يهابني الجميع، ويحترمني الجميع، وأسوح في بلاد الله الواسعة.

وظلت أمي صامته وهي تمسد شعري، فأعدت سؤالي:

- لماذا لا تريدين أن أصبح بحارا؟

- لأنني أخاف عليك..

- أنا أعرف السباحة جيدا.. .

- ولهذا أخاف عليك.. .

- هل يغرق البحار؟

- نعم يا بنى.. كثير من جيراننا غرقوا.. .

- والدي لا يغرق،

- لا تقل هذا. أدعو الله أن يحميه

- لكنه يسبح جيدا.

- البحر لا يأخذ إلا سباحة.

- ولماذا لم يأخذ والدي؟

- صاحت..

- بعد الشر عنه.. لا تقل هذا... سيزعل البحر منك

- لكنه لا يسمعني

- البحر يسمع كل شيء.. اطلب منه أن يحفظ والدك.. كن ولدا صالحا. أضافت:

- كان يجب أن تذهب إلى المدرسة.. فيها يعلمون الأولاد الأشياء الحسنة. ولا أذكر كيف انتهت المحادثة. ظنى أن أمي أقلعت عن المحاولة. كنت مفتونا بوالدي، وأريد أن أصبح بحارا مثله، وهذا ما قتله لأمي، فأنزلتني عن ركبتها، وأرسلتنى لألعب، ثم لم تكرر المحاولة»...

وبالرغم مما قد تفصح عنه النصوص التي أوردناها من تعبير عن الخوف والخشية من «أهوال البحر» إلا أن الملاحة البحرية في مملكة الإسلام [29] قد ازدهرت في بحرين منفصلين تماما وهما: المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط. ففي نطاق المحيط الهندي حدث ذلك الاتصال

الحضاري بين المسلمين وشعوب آسيا، الأمر الذي أعطى منطقة الخليج وشبه الجزيرة العربية بعض الخصوصيات الثقافية التي تنفرد بها عن باقي المنطقة العربية، ويبدو ذلك واضحا في أصناف المأكولات، وتداخل الألفاظ اللغوية، ونوعية البضائع المتداولة في المنطقة. علاوة على ما تقدم فإن هناك العديد من القصص الشعبي الذي يوضح بجلاء الصلة القديمة والوطيدة بين منطقة الخليج وشعوب آسيا. ولنذكر هذه القصة على سبيل المثال (قصة السيك)، وهى مكتوبة بنفس اللهجة التي قص بها الراوي قصته [30]:

«كان في البحرين في زمن الماضي، كانت في جماعة من الهند يكال لهم السيكه، السيك. هاذول السيك يعنى عبادة البقر. في صارت علاقة تجارة مع واحد سيك وواحد مسلم، هاى القصة واقعيه. المهم، السيك هذه أخذ على المسلم هذه ثلاث آلف ربية-ذاك كانت تستعمل الربيه-ثلاث آلاف ربيه نكره عليه-كال هذه بأثنا ما اشترى وأبيع أعطى معاك، ها؟ لى عندك ثلاث آلاف ربيه. كال أبدا، مالك عندي شيء.

شى يسوى؟ اضطر يروه (يروح) يشتكي. يشتكي عند من ؟ عند القاضي-ما في إلا القاضي. لما حضر عند القاضي وكال له أنا أطالب ها الإنسان ثلاث آلاف ربيه وناكرها، كال القاضي إذن في حكم الشرع عندنا ما على المنكر إلى اليمين. كال له أتحلف على القرآن ؟ كال نعم أحلف على القرآن. هذه المدعى كال له يا شيخ هذه سيك وطبعا بيحلف على القرآن.

هذه المدعيكال ما في عندي غير هذه. عندك إثبات ؟ عندك شهود؟ كال لا. عندك ورقة عليه ؟ كال لا. كال ما عندنا غير يحلف على القرآن، إن توضا. توضا. جاب له القرآن. كال حط إيدك على القرآن. حط يده على القرآن. كال قول ورب البررة. كال ورب البررة. (كول) تهلك البقرة. كال لا عفوا يا شيخ، عندي الفلوس.

وكملها بأن كال له ورب البررة، خالق الشجرة فكال هو ورد هه ويا ه، و رب البررة، خالق الشجرة، (كال) آخذ السكين واذبح البقرة. كان له هنا وكف، فلوس في، بقرة لا.»

أما بالنسبة للملاحة العربية في البحر الأبيض المتوسط فالأمر محل جدل ونقاش بين المؤرخين. فبينما يرى فريق، ومن بينهم آدم ميتز، أنه لم

يكن لأوروبا سلطان على البحر الأبيض المتوسط خلال القرن العاشر الميلادي، فقد كان بحرا عربيا، «وكان لا بد لمن يريد أن يقضي لنفسه أمرا من أن يخطب ود العرب» [31]. و هناك فريق آخر يرى أن العرب لم يجعلوا من البحر الأبيض المتوسط بحيرة إسلامية [32]. ويحاول هذا الفريق أن يقدم الدلائل فيذهب إلى القول: إن غزو أوروبا قد تم عن طريق جبل طارق حيث تتقارب الشواطئ، لو إن السفن العربية في غدوها ورواحها في البحر الأبيض المتوسط كانت تسير عادة بمحاذاة السواحل وعلى مقربة من البر. ويذكر هذا الفريق أيضا أن تحكم العرب في الممالك الإسلامية التي تم فتحها في أوروبا وشمال أفريقيا كان تحكما بريا أكثر منه بحريا، وأن قوة العرب القتالية قد تجلت في البر أكرمن البحر. لهذا يرجع أصحاب وجهة النظر هذه انتصار العرب في معركة ذات الصواري البحرية (665م) على أسطول البيزنطيين الذي اشتهر بمهارة بحارته وكثرة سفنه إلى أن العرب استطاعوا تحويل المعركة البحرية إلى قتال بري، وذلك بالنزول على أرضية مراكب العدو ومواجهته وجها لوجه بالسيوف والرماح. وبالرغم من هزيمة البيزنطيين البحرية واستعادة مدينة الإسكندرية إلا أن هذه المدينة التي يسكنها ما يزيد على نصف مليون نسمة قد تدهورت أحوالها إلى حد أن فقدت قيمتها البحرية تماما بسبب إهمال حكام مصر لها إبان القرنين التاسع والعاشر الميلاديين. ونتيجة هذا تهدمت منارة الإسكندرية التي كانت إحدى العجائب السبع في العالم القديم إلى أن محا آثارها فيما بعد الزلزال الذي وقع إبان الفرن الرابع عشر ا ميلادي [33].

ويذكر المؤرخ دانيل بورستين في تحليله التاريخي الحضاري للرحلة البحرية العربية في حوض البحر الأبيض المتوسط أنه لو أن العرب الذين نزحوا إلى شواطئ البحر المتوسط كان لهم مثل شغف الرومان البحري، ولو أنهم كانوا أقل خشية من البحر لتغير تاريخ أوروبا كليا، وتبدلي دينها، ولشاعت الحضارة العربية الإسلامية في ربوعها. ويمضي بورستين في تدعيم وجهة نظره فيقول: إن التاريخ قد أثبت أن المعركة البحرية وليس القتال البري كانت هي الفيصل بين النصر والهزيمة وقيام الإمبراطوريات وسقوطها في حوض البحر الأبيض المتوسط[34]. فالحس الأرضي وتفضيل البر على البحر - في رأي بررستين[35] - قد حدا من التوسع العربي في

أوروبا. فباستثناء الحاجة إلى الاتصال بجزر قبرص وكريت وصقلية لم يشكل عبور البحر ضرورة ملحة للاتصال بين أرجاء الأرض المحيطة بحوض البحر المتوسط والخاضعة للحكم الإسلامي. ويفترض بورستين أن العرب ربما قد شعروا أنهم ليسوا في حاجة إلى الأوروبيين قدر حاجتهم وتعاملهم السابق مع الآسيويين. فإن ما لدى أوروبا قد اختبره العرب في إسبانيا، فما الدافع إذا لركوب البحر والتوجه شمالا في محاذاة الساحل الغربي لأوروبا، أو الدخول في مخاطرة كشف «بحر الظلمات» إذا توجهوا غربا.[36]

6- تعليق:

ما تقدم ذكره آنفا ليس إلا فروضا ووجهات نظر لا يجب أن نقبلها كما هي دون فحص ودراسة وتتبع لما تسفر عنه الدراسات التاريخية الحديثة، وما ينجم عن أعمال التنقيب الأثرية التي تجرى حاليا للكشف عن الاتصالات بين الشعوب. وعلى أي حال فإننا نقترح في هذا الشأن استخدام مدخل دراسة تأثير ملامح البيئة الطبيعية على عملية التفكير العرب، وفي تحديد نوعية الأنشطة الإنسانية في تصور الذات والتعامل مع الثقافات الأخرى. وفي هذا الشأن قرأنا تأملا للفيلسوف زكي نجيب محمود في ملاحظة ذكرها أحد الرحالة الفرنسيين عن الصحراء الأفريقية، وكيف مكنته من استنباط أحد ملامح الفكر العربي. فلقد ذكر الرحالة الفرنسي «أن المرء في الصحراء لا يستطيع تمييز الأبعاد». واستوحى زكي نجيب محمود من هذه الملاحظة فكرة مفادها أنه إذا أحسنا التمعن في طبيعة الصحراء وتأثيرها في سكانها فقد نضع أدينا على المفتاح الرئيس لفهم الشخصية العربية ولفهم العقلية العربية»[37]. وفي هذا الإطار افترض زكي نجيب محمود «أن الصحراء قد ولدت في التفكير العربي صعوبة تمييز الأبعاد، بمعنى أن النسبية قد اختفت وحلت محلها رؤية مطلقة لا تمييز فيها بين الحجم والأبعاد، تنغمس فيها الأشياء في بحر واحد. فالصحراء في ذهن العربي ثابتة، دائمة، الأمر الذي جعله يأخذ بالثابت والدائم وبتمسك به، بينما يقذف بالمؤقت أو الزائل ويرفضه»[38].

ومن الطريف أن نجد العرب قد نظروا إلى البحر من منظور الصحراء، فهم يركبون البحر، وللبحر ظهر كما جاء في بيت الشعر الخاص بعمرو بن

كلثوم الذي سبقت الإشارة إليه. فالمركب كالدابة، والبحر كالصحراء ممتد الآفاق إلا أنه غير مأمون الجانب. وبالرغم من ريادتهم في بحار الجنوب (الخليج والمحيط الهندي) وشهرتهم في بحار الشمال (البحر الأبيض المتوسط) فإن طبيعة بيئة العرب الصحراوية لم يكن بها مسطحات مائية، أو أنهار تجعل لهم ألفة وتعود على المساحات المائية الشاسعة. لهذا كان تحفظ العرب في عبور المسطحات المائية وإن لم يحجموا عن ذلك بغية نشر الدعوة وتوسيع رقعة المملكة الإسلامية. ولعل في وصف البحر لواحد من أشهر قواد العرب، وهو القائد عمرو بن العاص، ما قد ينم عن حالة من التخوف التقليدي من البحر والشعور بالأمان في البر. فعندما استشاره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الإذن الذي كان قد طلبه حاكم سوريا بغزو قبرص لقربها إلى حد سماع نباح الكلاب ودجدجة الفراخ جاء قول عمرو ابن العاص إن البحر مسطح مائي لا نهاية له، تكون فيه السفن بمثابة نقاط متناهية الصغر من تحتها المياه ومن فوقها السماء. وعندما يكون البحر هادئا والسكون مخيما تنقبض نفوس البحارة، وعندما تعصف الأنواء بأمواجه تهلع قلوب البحارة بالخوف والفزع، فالثقة في البحر قليلة والخوف منه عظيم [39].

إن النقطة الأساسية هنا هي الدعوة إلى رصد تلك الملاحظات لو إثارة التساؤلات حولها، الأمر الذي يعمق الفهم لا بالشخصية أو العقلية العربية فحسب لو إنما أيضا ببعض ملامح تاريخية الفكر العربي، وبصفة عامة فبالرغم من أن الصلة بين ملامح البيئة الطبيعية ومظاهر الحضارة الإنسانية موضوع يسبق الحديث عنه منذ العصور القديمة. فقد برز مؤخرا اتجاه في الدراسات الإثنوجرافية يشار إليه «بالايكولوجيا الثقافية» [40]. ويذكر الأمريكي مارفين هاريس-وهو من الأعلام المعاصرين البارزين في هذا التخصص-أن الايكولوجيين الثقافيين يفسرون التباين الحضاري بين الشعوب، أو في فترات زمنية مختلفة في إطار التنوع البيئي، كما يهتمون بالكشف عن الكيفية التي تؤثر فيها الحضارة على تكيف الأفراد مع ما قد يحدث في البيئة من تغيرات جذرية [41].

وفي إطار هذا الاتجاه وضع هاريس مصطلحا سماه «المادية الثقافية»، واعتبره مدخلا مناسبا لتفسير أسباب الاختلاف والتشابه في الأنماط

الفكرية والسلوكية للجماعات البشرية. ويتضمن هذا المدخل التحليلي في رأي هاريس ضرورة دراسة التحديات أو التغيرات المادية التي يتعرض لها الوجود البشري أو يواجهها من حين لآخر، وذلك جنبا إلى جنب مع تأثيرات البيئة الطبيعية والنواحي البيولوجية الوراثية في الإنجاب والتكاثر البشري، وبهذا يتفق الماركسيون الجدد مع دعاة نظرية المادية الثقافية في أن الظروف أو الأوضاع المادية للحياة الإنسانية لها أولويتها، بل تفوق في أهميتها النظم الاجتماعية وأنساق الفكر والمعتقدات. إلا أنه بينما يركز الماركسيون الجدد على الاقتصاد كنسق متكامل من العلاقات الاجتماعية والقيم، إلى جانب التكنولوجيا، يعطي الماديون الثقافيون أهمية كبرى للايكولوجيا، وينظرون إليها باعتبارها نسقا من العلاقات البيولوجية [42].

ونود أن نوضح أنه من منظور المادية ومقولة التحديات البيئية فلا شك أن خوض البحر وركوب العرب له كان بمثابة تحد كبير لبيئة مخالفة، وأنه حتى لو كان هناك خشية منه فهذا أمر طبيعي تجاه أي شيء غير مألوف. إن النقطة الجديرة بالذكر هي أن المسلمين استطاعوا أن يتجاوزوا خوفهم من البحر، بافتراض وجوده، في سبيل الدعوة وتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية ونشر حضارتها السامية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القرآن الكريم قد أورد في آياته ما ساعد العرب على تجاوز تلك المخاوف، فأرشدهم إلى النجوم للاستعانة بها في الملاحة، وحثهم على السعي إلى الرزق في البر والبحر، بل إن من دلائل وجود الله وعظمته قوله تعالى: «ولَهُ الجَوارِ المُنشَئَاتُ في البحـرِ كالأعلم» (سورة الرحمن، آية (24)، أي أن له السفن المصنوعات بأيديكم الجاريات في البحر، العظيمة كالجبال الشاهقة. وفي قوله تبارك وتعالى: «رَبُّكم الذِي يُزجِي لَكُم الفُلْكَ فِي البحُرِ لتَبْتَغوا مِن فَضلِه، إنه كَانَ بِكُم رَحيماً» (سورة الإسراء، آية (66).

وربما يجد القارئ لبعض آيات سورة الإسراء ما قد وجدناه من ارتباط البحر بالغرق والهلاك كأحد مظاهر العقاب في حالة الشرك ومعصية الله مقابل الأمان والنجاة في البر للمتقين من عباد الرحمن. ففي قوله تعالى: أَفأمِنْتم أَن يَخسفَ جَانب البر أو يُرسِلَ عَليكُم حَاصِباً ثم لا تَجدُوا لكم وَكيلاً (68) أَم أَمِنتُم أَن يُعيدَكم فِيه تَارةً أخرى فَيرُسلَ عَليكُم قَاصِفاً من الرِيح فَيُغرِقكُم بما كَفَرتُم ثم لا تَجدُوا لَكُمْ عَلَينَا به تَبِيعاً(69). ولقَد كَرمنا

بَنِي آدم وحَمَلْنهم فِي البرِ والبحرِ ورَزَقْنهمُ من الطَّيِبات وفضلنهم على كثيرِ ممنْ خَلَقنا تَفْضِيلاً (70) - سورة الإسراء، فالبحر، لو إن كان مكان هلاك إلا أنه أيضا مكان رزق وحياة، وهنا تبرز جذور قيمة التقوى وعبادة الرحمن والفيصل بين الثواب والعقاب في ثنائية البر والبحر في الفكر العربي الإسلامي.

وختاما نحن لا نسعى في هذا الصدد إلى تأكيد القول بتأصيل الخشية من البحر في الفكر العربي الإسلامي، وما يكون قد ترتب عليه من آثار تاريخية وحضارية عبر الزمان، ولا نقصد أيضا دحض أمر وجود مثل تلك المشاعر ونفي ذلك الانطباع الخاطئ-إن صح هذا التعبير-عن العرب، بل رأينا طرح تلك التساؤلات، التي غالبا ما يتناولها كتاب الغرب في مؤلفاتهم، أملين أن تحظى باهتمام الباحثين والمتخصصين وتحفزهم على طرق مثل هذه الموضوعات، بدقة وأمانة علمية وتاريخية.. حتى يتم الإسهام البناء في الفهم المثمر لتاريخية الفكر العربي الإسلامي، والوقوف على معالم حضارة عريقة يسعى المنتمون إليها إلى استعادة قوتها وزهوها، وتنشيط دورها في دفع الحضارة الإنسانية جمعاء نحو مستقبل أفضل.

الهوامش

(1) يذكر إبراهيم خوري في التمهيد لكتابه «العلوم البحرية عند العرب» أنه لا ذكر لسليمان أحمد المصري لا في التراجم المنشورة ولا في المصادر العربية الأخرى المطبوعة. ويدل اسمه على أصله المصري، وأنه اعتقد أن كتب الملاحة السابقة لهذه قليلة وبعيدة عن الجودة، ويؤكد أن المتداول منها في أيامه جمع جمعا ضعيفا، او نظم أراجيز في مواضيع شتى لا صلة بينها. لذلك وضع مصنفات في علوم البحر، متقنة على حد توله، وقدمها إلى المعالمة لتكون مرجعا لهم عند الحاجة. له خمسة مؤلفات نذكر من بينها «المنهاج الفاخر في علم البحر الزاخر» و«العمدة المصرية في ضبط العلوم البحرية» الذي حرره عام 787هـ/069ام.

(2) ولد ابن ماجد بجلفار على الساحل الجنوبي من الخليج العربي حيث تقوم إمارة رأس الخيمة في العقد الثالث تقريبا من القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. وبلغ في علم الفلك وفن الملاحة ومسالك البحار ومعرفة الأقاليم ما لم يبلغه غيره ممن تقدمه أو عاصره أو لحق به، كما بشير بذلك الجغرافي عبد الرحمن حميدة. من أهم أعماله «كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد». وقد اهتم بدراسته عدد من المستشرقين والباحثين المسلمين. ويذكر أن الاهتمام بدراسة هذا العمل لا يعود إلى قيمته العلمية فحسب، «وإنما لعلاقته بحادثة حاسمة في تاريخ الشرق والغرب هذه الحادثة هي قيام ابن ماجد بإرشاد الملاحين البرتغال ورئيسهم فاسكودا جاما سنة 1498 إلى الطريق التي تصل أفريقية الشرقية بالهند، فأمكن للبرتغاليين استعمار سواحل جزيرة العرب وشطرا من بلاد الهند بعد أن رست مراكبهم في قالقيوط سنة 1498، مما أتاح لهم الاستغناء عن طريق البحر الأبيض المتوسط وبلاد الشرق العربية، مما أدى إنزال ضربة قاصمة عل اقتصاديات المنطقة كلها» لمزيد من المعلومات عن ابن ماجد يرجع إلى كتاب أعلام الجغرافيين العرب»، ص 615-626.

(3) إبراهيم خوري، «العلوم البحرية عند العرب»، ص 3.

(4) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب»، ص 21-22

(5) كان سليمان السيرافى من التجار الذين نزلوا الثغور. وصف سياحته في الهند والصين في كتاب يرجع صدوره إلى عام 237هـ/851م. ذيل هذا الوصف مؤلف آخر من سيراف واسمه أبو زيد حسن، وصدر الاثنان معا في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).وقد أضاف أبو زيد ما سمعه من قصص الرحالة والتجار في بحار الصين. ولم تتوفر نسخ من هذا الكتاب في المكتبات التى اعتمدنا عليها.

(6) حسين فوزي «حديث السندباد القديم»، نقلا عن زكى حسن في «الرحالة المسلمون».

(7) زكى حسن، الرحالة المسلمون، ص 24.

(8) المرجع السابق، ص 23-24.

(9) اعتمد آدم ميتز في هذا النص ما ورد عن المقدسي، والأصطخرى، وابن البلخى، وابن حوقل، وبرزك بن شهريار.

(10) انظر آدم ميتز، «الحضارة الإسلامية»، ص 438-439.

(11) انظر التقرير الأركيولوجى عن سيراف، مرجع ريتشارد هودجز، ص 133-141.
(12) ذكر المقدسي أن زلزالا حدث عام 977 م، وأحبر العديد من التجار وسكان سيراف على الرحيل، وما أن جاء القرن الحادي عشر الميلادى، إلا وفقدت سيراف أهميتها، وانتقل الازدهار الاقتصادي التقدم والحضاري إلى ميناء كيش الواقع في جزيرة تبعد حوالي مائة كيلو متر فقط جنوب سيراف.
(13) مرجع ريتشارد هودجز، ص 136.
(14) المرجع السابق، ص 138.
(15) المرجع السابق، ص 136.
(16) المرجع السابق، ص 140.
(17) كان للتجارة شأن عظيم عند العرب. قبل و إبان صدر الإسلام، وكان النبى عليه الصلاة والسلام يثنى على التجارة، ويرى فبها تسعة أعشار الرزق.
(18) آدم ميتز، «الحضارة الإسلامية»، ص 370-371.
(19) ريتشارد هودجز، «(النبي) محمد، شارلمان ونشأة أوروبا)، ص 143.
(20) خليل أحمد خليل،» مضمون الأسطورة في الفكر العربي)، ص 174.
(21) المرجع السابق، ص 172-181.
(22) نقلا عن عبد الرحمن حميدة، «أعلام الجغرافيين العرب».
(23) نقلا عن عبد الرحمن فهمي، رحلات السندباد».
(24) «رحلة ابن جبير، (ريح السواري أي بعد لف كل الشرع لعدم جدواها بسبب جنون البحر وهياجه).
(25) عبد الرحمن فهمي، «رحلات السندباد».
(26) المسعودى، مروج الذهب» جزء أول، ص 234.
(27) صالح مرسى، «البحار مندى»، ص. 70-71. عرف صالح مرسى في الدوائر الأدبية بأنه كاتب البحار.
(28) حنامينه، حكاية بحار»، ص 236-237.
(29) للحصول على معلومات وافية عن موضوع الملاحة العربية قبل وبعد الإسلام نوصى القارئ بالرجوع إلى المصادر الآتية وذلك على سبيل المثال وليس الحصر:
أ- الملاحة وعلوم البحار عند العرب، تأليف أنور عبد العليم، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد 13، الكويت.
ب- «الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية»، مقال لصلاح الدين على الشامي، مجلة عالم الفكر، المجلد 13، العدد 4، الكويت 1983.
ج-فصل عن الملاحة البحرية في كتاب آدم ميتز عن «الحضارة الإسلامية» (انظر قائمة المراجع).
(30) انظر دراسة كاى كامبل بعنوان «حكايات معاصرة من شرق شبه الجزيرة العربية. «وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة وسيلة تسجيل القصص الشعبي من الرواة مباشرة وبلهجتهم المحلية، ص 84-85.
(31) آدم ميتز، «الحضارة الإسلامية»، ص 431.
(32) ورد ذكر هذا الفريق ومناقشة وجهة نظره في دراسة للمؤرخ الأمريكى دانيل بورستين بعنوان الاكتشافات، وذلك عند تطرقه في بحث الأسباب التي لم تدع المسلمين يتوسعون شمالا في أوروبا

أو يتجهون غربا، وصلة ذلك بنظرتهم إلى البحر.

(33) المرجع السابق، ص 181.

(34) المرجع السابق، ص 181.

(35) المرجع السابق، ص 181. تجدر الإشارة الى أن استخدامنا لتعبير «الحس الأرض» جاء اقتباسا من دراسة لشفيق جبري عن الأدب العربي بين البحر والصحراء. يقول جبرى:«إنه بالرغم من قسوة صحراء الجزيرة العربية إلا أن شعراء جاهليتها فد تغنوا بمحاسن أرضهم وسمائهم، فانبثق نور من ظلام براريها، وخرج مرح من عبوس آفاقها، وتدفق بشر من تجهم سمائها، وجاء خصب من جدب ارضها»، ص 8-9. أما عن البحر فالحديث عن ثورته وعواصفه قد أدخل الرعب والخوف في قلوب راكبيه، ص 33.

(36) كان العرب يظنون كما ظن القدماء قبلهم أن البحر في أقصاه مظلم، ولذلك كان أهل المشرق يسمون أقصى البحر البحر الزفتى، لأن كدره ورياحه شديدة، وهو دائم الظلمة تقريبا، ومن هنا جاءت تسمية المحيط الأطلنطي «ببحر الظلمات». و يقص ابو عبد الله الإدريسى خبر جماعة يسميهم المغربين (أو المغررين في رواية)، ركبوا بحر الظلمات من لشبونة في القرن الرابع على الأغلب «ليعرفوا ما فيه و إلى أين انتهاؤه، وكانوا ثمانية رجال كلهم أولاد عم، فأنشأوا مركبا حمالا وادخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر، ثم دخلوا البحر في أول طاروس الريح الشرقية، فجروا بها نحوا من أحد عشر يوما فوصلوا إلى بحر غليظ الموج كدر الروائح كثير القروش قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف، فردوا قلوعهم في اليد الأخرى، وجروا في البحر في ناحية الجنوب اثنتي عشر يوما حتى وصلوا إلى جزيرة الغنم وفيها من الغنم ما لا يأخذه عد، وهي سارحة لا راعى لها ولا ناظر، ثم ساروا مع الجنوب اثنتي عشر يوما حتى وصلوا إلى جزيرة، فيها عمارة وحرث، فاعتقلوا ثلاثة أيام، ثم جاءهم في اليوم الرابع ترجمان للملك يتكلم اللسان العربي، وأحضروا بين يدي الملك، فسألهم عن حالهم، فأخبروه بخبرهم، ثم صرفوا إلى موضع حبسهم، إلى أن بدأ جرى الرياح الغربية، فوضعوا في قارب وعصبت أعينهم و جرى بهم في البحر برهة قدروها بثلاثة أيام، حتى انتهوا إلى بر، فأخرجوا، وكتفوا إلى خلف، وتركوا بالساحل حتى طلع النهار، وجاء قوم برابر، فحلوا وثاقهم واخبروهم أن بينهم وبين بلدهم مسيرة شهرين». ورد هذا النص في كتاب «جغرافية الإدريسى، طبعة دوزى» وقد نقلناه عن كتاب آدم ميتز ص 433-434. ويجده القارئ في كتب أخرى مثل كتاب «الرحالة المسلمون» لزكى محمد حسن.

(37) محاضرة زكي نجيب محمود، «ملمح أساسي من ملامح الفكر العربي».

(38) المرجع السابق.

(39) لم نستطع الرجوع الى النص الأصلي الوارد عل لسان عمرو بن العاص، وأوردنا هنا ترجمة النص كما جاء في دراسة دانيل بورستين، ص 180

(40) يشير مصطلح الايكرلوجية إلى التأثيرات المتبادلة بين الإنسان والبيئة.

(41) حسين فهيم، «قصة الانثروبولوجيا»، ص 204.

(42) المرجع السابق، ص 220.

(43) المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص 419-420.

أولا: المراجع العربية:

1- آدم ميتز. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. (تعريب محمد عبد الهادى ابوريدة)، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، 1967.
2- المنتخب في تفسير القرآن الكريم. لجنة القرآن والسنة، الطبعة السابعة، إصدار المجلس ا لأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1979.
3- حنا مينه حكاية بحار (رواية)، دار الآداب، بيروت، 1981.
4- خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986.
5- زكى محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة 1945.
6- زكى نجيب محمود، «ملمح أساسي من ملامح الفكر العربي»، محاضرة ألقاها بدعوة من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بدار الثقافة (ابن خلدون) بتونس العاصمة، في 12/20/ 1984 نشرت بالمجلة العربية للثقافة، السنة الخامسة، 1985.
7- شفيق جبرى بين البحر والصحراء، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة, 1946.
8- صالح مرسي، البحار مندى وقصص من البحر،أ بولو للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الثانية، 1987.
9- عبد الرحمن حميدة أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، دار الفكر, 1984.
10- عبد الرحمن فهمي، رحلات السندباد وما جرى له فيها من الحوادث العجيبة والمصادفات الغربية، دار الشروق، القاهرة، 1971.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1- Daniel Boorstin. «The Discoveries», First Vintage Books Editions,1985.
2- George F. Hourani, Arab Seafaring in the lndian Ocean, Ancient and Early Medieval Times, Princeton University Press, 1951.
3- Kary Campbell, Contemporary Tales from Eastern Arabia, in The lool Nights: Critical Essays and Annotated Bibliography, Dar Mahjar Publishing and Distribution, Cambridge, Mass, 1985.
4- Richard Hodges and David Whitehouse, Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe. Cornell University Press, 1983.

وجهه نظر ختاميه

لقد اعتدنا أن يكون لكل قصة نهاية، إلا أن رحلتنا قد انتهت بنا إلى تلمس بداية الطريق أكثر من الوصول إلى نهايته. فنحن لم نفعل في هذه الدراسة أكثر من طرق مسعى جديد لدراسة موضوع قديم فإذا بنا نكتشف أننا ما زلنا على مشارف طريق طويل تحف بجانبيه الأفكار، وتنبسط على أرضه الفرضيات والاستدلالات. وفي مسارنا وجدنا أيضا أن هذا الطريق له سمة التاريخ من ناحية اتصال حلقاته، وامتداد مسافاته بين الحاضر والماضي ونحو المستقبل. إن تعبيد هذا الطريق وتمهيد السير فيه الآن ومستقبلا يتطلبان ولا شك المزيد من البحث والتحليل، والنقد للذات قبل الغير.

لقد اجتهدنا في هذه الدراسة لإبراز الصلة بين الرحلة والحضارة الإنسانية، فهي جزء منها ونتاج لها. والرحلة أيضا كشف للذات وفهم للآخر وانفتاح عليه، وهكذا يصنع التاريخ نفسه، وتتشكل الحضارات كما تتفاعل أو تتصارع. ولقد رأينا في ختام حديثنا أن نطلع القارئ على عبارة للكاتب الناقد زكى نجيب محمود التي وردت في إحدى مقالاته في سلسلة سماها «بذور وجذور». سيجد القارئ فيها تأكيدا لدور الرحلة في تغيير نظرة الإنسان إلى نفسه وعالمه:

«إن لحظة إبحار كولمبس (كولومبس) نحو عالم جديد وما تولد عن (من) ذلك من علم جديد

وحضارة جديدة. وسرعان ما أصبح العلم الجديد هو العصر في شرقي الأرض وغربيها، وأصبحت الحضارة المترتبة عليه هي حضارة أهل الكوكب الأرضي كله، ولكن بدرجات تتفاوت في الشعوب ما تفاوتت علما وارتقاء. فمن ذا الذي لا يرتج فؤاده أمام اللحظة الثانية، لحظة أرمسترونج وهو يخطو بقدمية فوق تراب القمر وصخوره ليسأل: ماذا-يا ترى-قد كتب للإنسان في تلك اللحظة من علم أجد من الجديد، ومن حضارة أخرى غير الحضارة القائمة؟ هكذا يقف سكان الأرض على عتبة مجهول عظيم نستطيع أن نطير في أجوائه بجناح الخيال مهتدين بقبس نستضيء به مما ولدته لحظة تاريخية جريئة رأيناها وعشناها علما جديدا وحضارة جديدة. فقل لي بالله إذا كان هذا هو الموقف الإنسان الراهن وحقيقته فبماذا تنصح والدا يريد أن يربى ولده لزمان لن يكون كزمان والده ؟.... لا علما ولا حضارة؟ أتنصحه بأن يلوى عنق ولده لتتجه عيناه إلى ورائه، أم تنصحه بأن يشحذ بصره وبصيرته إلى أمامه تحسبا للمصير؟ أم توصيه بأن ينظر خلفه بالقدر الذي يسدد خطاه في سيرها نحو المستقبل الموعود؟ أما هذا الكاتب فيرى في الأولى انتحارا وفي الثانية انبهارا وفي الثالثة منطق الحكماء (جريدة الأهرام 1988/3/8).

وفي وجهة نظر أخرى، نقرأ للمفكر مراد وهبة ملاحظة هامة تؤكد لنا مرة أخرى الصلة الوثيقة بين الرحلة وتاريخية الحضارة الإنسانية، وحركة كشف الإنسان لذاته ولغيره، و الانتقال إلى مرحلة الكشف الكوني في عالم المستقبل:

«وفي تقديري أن الحضارة الإنسانية واحدة لو إن تعددت مستوياتها. وقد كان مسار الإنسانية يذهب دائما في اتجاه مجاوزة الواقع بداية من عصر الأسطورة إلى عصر العقل الذي شهد أبرز تجليا ته مع تطور العلم. وكان الهدف دائما أن يحقق الإنسان وحدته مع الكون، مع الطبيعة، ولكن على أساس قوانين علمية، في حين أن انشغال الإنسانية كان دائما بعلاقة الإنسان بالإنسان. في حين أن الوضع الصحيح في تقديري هو أن نطرح علاقة الإنسان بالكون، فلا يمكن للإنسان أن يشعر بالطمأنينة في هذا الكون إلا إذا عرف قوانينه وحصل له وعى به. قد يقال: إن هذا ترف فكرى وأنا أجيب: انظروا إلى أن العالم مهدد بحرب نووية تفنيه في دقيقة واحدة.

لو إن الكون مهدد بالفناء ونحن نشغل أنفسنا بقضايا فرعية. ولقد اجتمع أخيرا فلاسفة بلغار وسوفيات وأمريكيون في مؤتمر فلسفي دولي لا للجدل الأيديولوجى بل لدراسة أبعاد هذا الخطر الداهم الذي لا يمكن الحد منه إلا ببلورة وعى كوني. لقد نشأ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع فرويد ويونج وأنصارهما الوعي الإنسان والجماعي وهو اكتشاف واكب المد الاستعماري، والآن مع غزو الفضاء ننتقل إلى ضرورة الوعى الكوني، لأن الكشف عن الوعي الإنساني في رأي لا يأتي إلا من خلال الكشف عن الوعي الكوني (جريدة الشرق الأوسط، 1988/6/6).

وختاما نقول: إن طرحنا لموضوع الدراسة الإثنوجرافية لأدب الرحلات لا يأتي من فراغ، وما هو استحداث ليس له جدوى، إذ إنه يرتبط-في حقيقة الأمر، ارتباطا وثيقا بما يجرى الآن في ساحة الفكر العربي من اتجاهات نقدية تدعو إلى استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية باعتبار أن هذا التاريخ في حاجة إلى رؤية جديدة. ذلك كخطوة أولية يعقبها الدراسة النقدية للتفكير العربي ذاته في تكوينة، وتجدده، و تقدمه-على حد تعبير الكاتب المغربي محمد الجابري-. إن البحث في تاريخية الثقافة العربية بطريقة نقدية يجب أن يتسع ليتضمن مختلف المناهج، وأن يستند إلى العديد من المصادر، الرسمية منها والشعبية على حد سواء. ولقد رأينا-من جانبنا-أن في تراث أعمال الرحالة وكتاباتهم أحد المصادر الهامة لإلقاء الأضواء على الثقافة العربية في عصورها المختلفة، كما أخذنا بفكرة أن الهدف من دازسة الأعمال التراثية ليس مادة التراث في حد ذاتها بقدر تحليل العقلية التى أنتجت هذا التراث. إن البحث اذا-كما يحدده محمد الجابرى في إطار مشروعه الدراسي لما سماه نقد العقل العربي-يجب أن يوجه نحو سبر غور البنية العميقة للتفكير العربي، وأن يتم ذلك في سياق تاريخي ومستقبلي، وليس على أساس تجريف الحاضر لإحياء الماضي.

وفي هذا الإطار، نأمل أن تتسع الصدور، و تنفتح الأذهان نحو تقبل فكرة الاستعانة بمناهج ومفاهيم ما استحدث من علم ومعرفة بالبشر، وما توصل إليه العقل الإنسان عامة من فكر وتبصر في نظرته لأمور حياتنا في جملتها حاضرها ومستقبلها. إن قيمة أعمال العديد من الرحالة المسلمين، سواء القدامى منهم والمحدثين، ترد أساسا الى كون هؤلاء الرحالة موسوعي

التفكير، علاوة على حرصهم على الإلمام بمناهج وعلوم وفلسفات زمانهم جنبا إلى جنب مع تفكيرهم وتنشئتهم الدينية. فما أحوجنا اليوم-في. سعينا نحو تحديث المجتمع العرب الإسلامي-من تبني ما توصل إليه الفكر البشري من المعرفة والعلوم والمناهج العقلية المتطورة. وجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن الحياة العقلية عند المسلمين، خصوصا إبان العصر الكلاسيكي للحضارة الإسلامية قد امتزجت فيها الفلسفة بتفكيرهم الديني، الأمر الذي يجعل كل محاولة تهدف إلى الفصل بينهما تنتهي لا محالة الى العجز عن فهم كليهما.

لقد أوضحنا سلفا أن الإثنوجرافيا مبحث هام في الدراسات الأنثروبولوجية القديمة والمعاصرة على حد سواء؛ وهنا تجدر الاشارة إلى ما يسود بعض دوائر الفكر العربي المعاصر من نبذ وابتعاد عن الأنثروبولوجيا عامة باعتبارها علما نشأ وتطور في دواثر الفكر الغربي، كما ارتبط بحقبة الاستعمار والنظرة العلمانية في تفسير الحياة الإنسانية. ولنفترض أن ذلك صحيح، وأنه كان للأنثروبولوجيا (بل للعلوم الاجتماعية الأخرى) منطلقات نظرية، واستخدامات عملية ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة، فإن هناك اليوم أنثروبولوجيين (وعلماء اجتماع أيضا قد غيروا من أطر تفكيرهم، وطوروا من مناهج دراساتهم، بل تحرروا في نظرتهم لكثير من القضايا الإنسانية المعاصرة، وإلى حد مناهضة الاستعمار والاستغلال بأشكالهما،علاوة على مناصرة حركات التحرير وجهود التنمية. لهذا فلا يجب أن يتجمد الفكر العرب الإسلامى عند مرحلة تاريخية معينة لعلم ما، ولا أن ينبذ رافدا للمعرفة ومنهجا للدراسة يمكن أن يستفاد بالجديد منه، والملائم لطبيعة مجتمعاتنا. فليس هناك علم أفضل من آخر، ولكن تتساوى العلوم جميعها في كونها اجتهادات عقلية هدفها المعرفة لذاتها ولخدمة البشرية جمعاء. أما عن كيفية توظيف المعرفة فهذا أمر يرتبط بطبيعة العصروأخلاقيات الباحث نفسه سواء كان تخصصه الأنثروبولوجيا أم الفيزياء.

إن هذه الدراسة وإن كانت إثنوجرافية المنظور-فهي أنثروبولوجية الأساس. ولقد أردنا أن نبرز للأنثروبولوجيين العرب إمكان الإسهام الجدي في فهم تاريخية الثقافة العربية والإسلامية، وفي دراسة أعمال التراث

الذي ظل زمنا طويلا مجال دراسة نقاد الأدب، أو الفقهاء، الذين بذلوا الجهد الكبير في عمليات التوثيق والشرح والتفسير والتعليق. فإلى جانب تلك الجهود المحمودة يستلزم الأمر سبر غور مادة التراث من منظور أنثروبولوجى لاستخلاص أساسيات الحياة الثقافة، وبنية التفكير الإنساني خلال العصور العربية الإسلامية المتعاقبة. ولعل دور الأنثروبولوجيا في هذا المجال، موضوعا ومنهجا، يتبلور في أنه يرفض جميع الأحكام التقييمية، فهو يتفتح على جميع المجتمعات والجماعات ويرسمها كما هي. نضيف أيضا أن غاية الفكر الأنثروبولوجى هو تحقيق النظرة الشمولية للحياة البشرية، والفهم المترابط، طبيعيا واجتماعيا وحضاريا، لذلك الكائن الحي الفريد الذي اسمه الإنسان.

المؤلف في سطور:

د. حسين محمد فهيم

* ولد بجمهورية مصر العربية عام 1924.

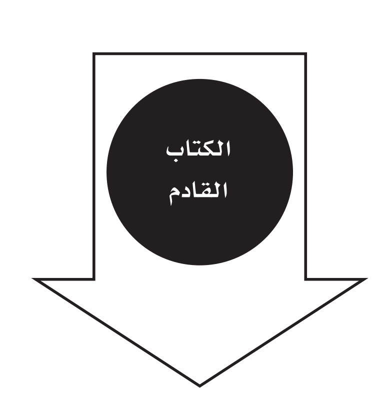
* حصل على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جامعة كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

* منح عدة جوائز تقديرا لنشاطه العلمي.

* عضو في عدد من الجمعيات واللجان الدولية والأمريكية.

* ألف عدة كتب منها: كتاب عن السدود والشعوب والتنمية. قصة الأنثروبولوجيا، وقد صدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عام 1986.

* يعمل حاليا أستاذ الأنثربولوجيا الاجتماعية والبحوث الاجتماعية بجامعة يوتا في الولايات المتحدة الأمريكية.



المسلمون
والاستعمار الأوروبي لأفريقيا

تأليف: عبد الله عبد الرازق ابراهيم

هذا الكتاب

يلقي هذا الكتاب الأضواء على قيمة كتابات الرحالة كمصدر هام لوصف الثقافات الإنسانية عبر التاريخ، كما يوضح قيمتها التعليمية من حيث إنها أ كثر المدارس تثقيفا للإنسان، وإثراء لفكره وتأملاته عن الكون والحياة. إن الرحلة قديمة قدم الإنسان ذاته، فقد كانت ولا تزال تشكل جزءا من نشاطه الدائم نحو كسب العيش والسعي لكشف حضارة الغير. وهكذا لعبت الرحلة دورها التاريخي الهام في الكشف الجغرافي والحضاري على حد سواء. هذا وتضمنت أيضا كتابات الرحالة، وخصوصا ما يدخل فيها ضمن أعمال التراث، الوصف الجيد والغني بالتفاصيل لمختلف خصائص البلدان وطبائع أهلها.، كما أبرزت حقيقة تعدد الأقوام، وتنوع الثقافات في شتى الأنحاء المعمورة بهذا الكوكب الأرضي.

إن طرح هذا الكتاب لموضوع الدراسة الإثنوجرافية لأدب الرحلات يرتبط-في حقيقة الأمر-ارتباطا وثيقا بما يجري حاليا في ساحة الفكر العربي الإسلامي من ناحية ربط الحاضر بالماضي في إطار النظر إلى المستقبل. ومن هذا المنطلق فإن غاية هذا الكتاب هي أن يبرز للإنثوجرافيين العرب إمكانية استخدام مفاهيمهم ومناهجهم التحليلية في دراسة مختارات من أعمال التراث. إن الفكرة الرئيسة في هذا الصدد هي الوقوف على الأفكار والمناهج التي هي في واقع الأمر نتاج التفاعل بين البيئة والإنسان والمجتمع، كما أنها تتبلور في إطار التصور الحضاري للذات مقابل الغير.